BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

† GEORG GRAF VON HERTLING,
FRANZ EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XX. HEFT 6.

DR. P. HIERONYMUS SPETTMANN O. F. M.: DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES PECHAM.

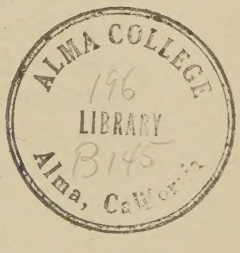
MÜNSTER i. W. 1919.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES PECHAM.

DARGESTELLT

VON

Dr. P. HIERONYMUS SPETTMANN O. F. M.
LEKTOR DER PHILOSOPHIE.



MÜNSTER i. W. 1919.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG.

18884

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung über Pechams Psychologie hat mit ganz unbedeutenden Abweichungen als Dissertation der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der K. Ludwig-Maximilians-Universität zu München vorgelegen. Mehr als drei Jahre sind seitdem verflossen, ohne daß es mir möglich geworden wäre, die Arbeit dem Drucke zu übergeben. Die Kriegsschwierigkeiten trugen die Schuld. Erschwerend kam der Umstand hinzu, daß es geraten schien, vorerst die den Ausführungen zugrunde liegenden Texte zu edieren. Dank dem opferwilligen Entgegenkommen des Verlages ward es möglich, das zu tun. Im XIX. Bd. der *Beiträge* bringen Heft 5 und 6 *Johannis Pechami Quaestiones tractantes de Anima.*

Seit der Fertigstellung dieser Abhandlung über Pechams Psychologie sind einige Arbeiten erschienen, welche die in Frage stehenden Probleme berühren. In die Arbeit selbst konnte ich diese neuen Resultate nicht immer mehr hineinverweben, habe aber möglichst stets in den Fußnoten die Berührungspunkte angegeben. Im Literaturverzeichnis sind diese nachträglich erschienenen Forschungen durch ein * gekennzeichnet.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, auch an dieser Stelle allen Förderern meiner Arbeit, vor allen meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Univ.-Prof., Geh. Hofrat Dr. Cl. Baeumker, meinen verbindlichsten Dank auszusprechen. Auch dem Aschendorffschen Verlage fühle ich mich für die Aufnahme in dieser schweren Zeit nicht wenig verpflichtet. Bei Anfertigung des Personenverzeichnisses war mir mein Schüler Fr. Electus Düchting O. F. M. behülflich.

Dorsten i. W., Weihnachten 1918.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Vorwort VII
Hauptsächlich benützte Literatur IX
Einleitung 1

I. Das Wesen der Seele.

§ 1. Die Seele an sich. Platonisch-augustinische Elemente 6
§ 2. Die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form 10

II. Die Seele im Verhältnis zum Leibe.

§ 3. Die Seele Form des Leibes. Aristotelische Elemente 19
§ 4. Die forma corporeitatis 23

III. Die Art der Verbindung von Leib und Seele.
Neuplatonische Elemente.

§ 5. Die Medienlehre 29
§ 6. Die Pluralitätstheorie 32
§ 7. Die Subordination (Hierarchie) der Formen 36
§ 8. Sitz der Seele 40
§ 9. Die besonderen Organe der Seele 45

IV. Die Seelenvermögen.

§ 10. Begriff und Zahl der Vermögen 47
§ 11. Die anima vegetativa 49
§ 12. Die sensitive Seele 51
§ 13. Die anima rationalis. Der Intellekt 55
§ 14. Die voluntas rationalis 58
§ 15. Das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz 63
§ 16. Das Verhältnis der Seelenvermögen zueinander 66

V. Der Ursprung der Menschenseele.

§ 17. Falsche Anschauungen über den Ursprung der Menschenseele . . . 69
§ 18. Verteidigung des Kreatianismus 73
§ 19. Die Ablehnung der Gemeinsamkeit des Intellektes 77

VI. Das Fortleben der Seele nach dem Tode.

§ 20. Die Tatsache des Fortlebens 83
§ 21. Die Art des Fortlebens 92
Zusammenfassung 97
Personenverzeichnis 99

Hauptsächlich benützte, im Text nur abgekürzt zitierte Literatur.

AVICENNA, Opus egregium de anima, qui sextus naturalium Avicennae dicitur. Ausgabe von 1508.

BAEUMKER CL., Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

—, Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae, Münster 1895 (BB I, 2—4).

—, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, Münster 1908 (BB III, 2).

—, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seine Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts (in: Sitzungsberichte der k. bayr. Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. u. hist. Klasse, Jahrgang 1913, 9. Abh., München 1913).

BAEUMKER (Herausgeber), Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1891 ff. (zit.: BB).

BÁRACH C. S., Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, Bd. II, Innsbruck 1878.

BAUMGARTNER M., Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893 (BB II, 1).

—, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896 (BB II, 4).

* BAUR L., Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln († 1253), Münster 1917 (BB XVIII, 4—6).

BONAVENTURAE, Opera omnia. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 10 Bde., 1882 ff.

BRENTANO F., Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867.

CANTOR, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Leipzig 1907.

CARRA DE VAUX, Avicenne, Paris 1900.

Chartularium Universitatis Parisiensis, coll. Denifle-Chatelain, Paris 1889 ff.

CORRENS R., Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominikus Gundisalvi „De unitate", Münster 1891 (BB I, 1).

DOMANSKI B., Die Psychologie des Nemesius. Münster 1900 (BB III, 1).

EHRLE Fr., S. J., John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (in: Zeitschr. f. kath. Theologie, XIII [Innsbruck 1889] 172 ff.).

—, Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts (in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, V [1889], 603 ff.).

—, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode (in: Zeitschr. f. kath. Theologie, XXXVII [Innsbruck 1913], 266 ff.).

ENDRES I. A., Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre (in: Philos. Jahrbuch), Fulda 1888.

ESPENBERGER J. N., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrh., Münster 1901 (BB III, 5).

HERTLING G. v., Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871.

* JANSEN B., Die handschriftliche Überlieferung der spekulativen Schriften Olivis (in: Philos. Jahrbuch (Fulda) XXXI [1918] 141—164).

* —, Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele (in: Franzisk. Studien V [1918], 153—175 und 233—258).

* —, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit: Petrus Joh. Olivi (in: Philos. Jahrbuch [Fulda] XXXI [1918], 230—238).

JANSSEN R., Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912.

LUTZ ED., Die Psychologie Bonaventuras, Münster 1909 (BB VI, 4—5).

MANDONNET P., Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIII^{me} siècle^{2} (in: Les philosophes belges), Louvain 1911. (Étude critique) und 1908 (Textes inédits).

MONTEFORTINO H. DE, Joannis Duns Scoti summa theologica^{2}, 6 Bde., Rom 1900 ff.

OSTLER H., Die Psychologie des Hugo von St. Viktor, Münster 1906 (BB VI, 1).

Quodlibet Romanum = Quodlibet „quod disputavit (Pechamus) in Curia Romana" mit dem Incipit: „Inter thesauros sapientiae et scientiae", überliefert in: Laurenziana, Plut. 17. sin. 7, fol. 37^{v}b—50^{r}b.

Quodlibet de natali = das Quodlibet mit dem Incipit: „Quaesita sunt de Deo plura quantum ad essentialia et quantum ad personalia." Es findet sich in: Assisi, Angers, Arras, Dôle, Görlitz, Jena, Oxford, Paris (2 Hss.), Prag, Reims, Rom. Ich zitiere nach der Hdsch. von Rom: cod. Ottobon. 196, fol. 29^{v}b—32^{v}b.

Quodlibet Florentinum = das Quodlibet mit dem Incipit: „Quaesita sunt quaedam circa Deum, quaedam circa creaturam", überliefert in: Florenz, Bibl. Naz., conv. sopp. J. I 3, fol. 39^{r}a—44^{v}b.

* SCHEDLER M., Die Philosophie des Makrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters, Münster 1916 (BB XIII, 1).

SCHNEIDER A., Die Psychologie Alberts des Großen, Münster 1903 und 1906 (BB IV, 5—6).

SIEBECK H., Geschichte der Psychologie, Gotha 1880.

SPETTMANN, s. Texte.

STÖCKL A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864.

STORZ J., Die Philosophie des hl. Augustin, Freiburg 1882.

Texte = Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, ed. P. Hier. Spettmann, Münster 1918 (BB XIX, 5—6).

WERNER K., Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, Wien 1876.

—, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters, Wien 1881.

WIELEITNER, Der „Tractatus de latitudinibus formarum" des Oresme (in: Bibl. mathematica, 3. Folge XIII [Leipzig 1913] 115—145).

WITTMANN M., Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol), Münster 1900 (BB III, 3).

WULF M. DE, Le traité „De unitate formae" de Gilles de Lessines (in: Les philosophes belges I), Louvain 1901.

ZELLER, Die Philosophie der Griechen, 1879—1909.

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES PECHAM.

Einleitung.

Den weitverbreiteten und lang gehegten Aberglauben von der starren Gleichartigkeit mittelalterlichen Geisteslebens im allgemeinen und mittelalterlicher Philosophie im besonderen[1] haben die von Cousin[2] und A. Jourdain[3] eingeleiteten, von Ehrle[4], Baeumker[5], Mandonnet[6], Grabmann[7], de Wulf[8] und man-

[1] Vgl. etwa W. Wundt, in: *Philosophische Studien* VIII 345, wonach die Scholastik die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Forschung in einem auf die verschiedensten Probleme in gleichförmiger Weise angewandtem Begriffsschematismus erblickt haben soll.

[2] *Ouvrages inédits d'Abélard,* Paris 1836; ferner: *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit . . .* V. Cousin adiuvante C. Jourdain, Paris 1849 (1. Bd.) und 1859 (2. Bd.).

[3] A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*[2], Paris 1843. Deutsch von A. Stahr, Halle 1831. Jetzt ergänzt und überholt durch M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts,* Münster i. W. 1916 (*BB* XVII, 5—6). [4] S. oben im Literaturverzeichnis.

[5] *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts,* Münster 1908 (*BB* III, 2); *Die christliche Philosophie des Mittelalters* (in: *Kultur der Gegenwart,* I, Abt. V[2], 1913); *Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters,* Straßburg 1912; *Das pseudo-hermetische* „Buch der vierundzwanzig Meister" (in: *Festgabe für v. Hertling,* Freiburg 1913, bes. 17—22); *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus)* usw. (s. oben Literaturverzeichnis), *Der Platonismus im Mittelalter,* München 1916, 3 ff. *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus* (in: *Schlecht-Festschrift,* München und Freising 1917).

[6] *Siger de Brabant* (s. Literaturverzeichnis) ferner: *Premiers travaux de polémique thomiste* (in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* VII, 46ff.).

[7] *Die Geschichte der scholastischen Methode,* Freiburg i. Br., 1909 (1. Bd.) und 1911 (2. Bd.); *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta.* Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken, Wien 1906; *Le Correctorium corruptorii du Dominicain Johannes Quidort de Paris* († 1306) (in: *Revue néo-scolastique de Philosophie,* XIX, 404 ff.) und anderes.

[8] *Histoire de la philosophie médiévale*[4], Louvain-Paris 1912; *Histoire de la philosophie en Belgique,* Bruxelles-Paris 1910.

chen andern mit reichem Erfolge fortgesetzten Untersuchungen gründlich zerstört[1].

Wer heute etwa die von M. Baumgartner besorgte 10. Auflage des *Grundrisses für die mittlere Zeit*[2] von Ueberweg-Heinze in die Hand nimmt, dem kommt es recht deutlich zum Bewußtsein, daß auch die mittelalterliche Geistesarbeit und die mittelalterliche Philosophie, trotz ihrer nicht zu leugnenden weitgehenden Gleichförmigkeit in der Art zu denken und in den Ergebnissen dieses Denkens[3], doch der Grundvoraussetzung alles wissenschaftlichen Lebens, „der differenzierten Mannigfaltigkeit und Lebensspannung" durchaus nicht entbehrt[4].

Schon seit den Anfängen einer wissenschaftlichen, philosophiegeschichtlichen Behandlung dieser Periode wissen wir, daß tiefgehende Verschiedenheiten die platonisierende Frühscholastik, die aristotelisierende Hochscholastik und die kritische Spätscholastik scheiden[5].

Wir wissen jetzt auch durch Ehrle und die seine Untersuchungen fortführenden Arbeiten der schon genannten Forscher, daß auch im Schoße des 13. Jahrhunderts „innerhalb des theologisch orientierten Denkens durch den Kampf des traditionellen Augustinismus und des neuen Aristotelismus eine Fülle von stärkeren Unterschieden und feineren Abschattungen der nebeneinander bestehenden Erscheinungen und ebenso eine große Zahl wechselnder Etappen in der zeitlichen Entwicklung herbeigeführt wurde"[6].

Gerade im letztgenannten Kapitel spielte der Name und die Person des Johannes Pecham von Anfang an eine besondere Rolle[7].

---

[1] Vgl. etwa Seebergs Artikel *„Scholastik"* in: Herzog-Hauck, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie,* XVII[3], 706, Von der Reichhaltigkeit der wissenschaftlichen Richtungen im 13. Jhdt. entwarf Hertling ein anschauliches Bild in: *Wissenschaftliche Richtungen und philos. Probleme im 13. Jhdt.* Jetzt wiederabgedruckt in: *Historische Beiträge zur Philosophie,* hrsg. von Endres, Kempten und München 1914, 152—180.

[2] *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit,* 10. vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage, hrsg. von M. Baumgartner, Berlin 1915.

[3] Vgl. Baeumker, *Die christl. Phil. d. M.-A.* 338 ff.

[4] Derselbe, *Alfredus Anglicus* 6.

[5] *Ebd.* 7. [6] *Ebd.*

[7] S. Ehrle im Literaturverzeichnis.

Es ist darum eigentlich zu verwundern, daß man in den dreißig Jahren, die Pecham nun schon als einer der Hauptvertreter einer der in jenem 13. Jahrhundert sich befehdenden Parteien genannt wird, noch nicht versucht hat, seine philosophischen Anschauungen ausführlicher darzustellen. Längst haben wir ja wohl den Rahmen für das Bild dieses Scholastikers, aber sein bis ins einzelne ausgeführtes Porträt hat bis heute noch keiner zu geben versucht[1].

Wir wissen aus jenen längst veröffentlichten und von Ehrle einer eingehenden philosophiegeschichtlichen Analyse unterworfenen Briefen Pechams, daß er auf seiten des „Augustinismus“[2] stand und besonders scharf gegen die thomistische Lehre von der Einheit der Form im Menschen gekämpft hat. Wir sahen ihn in gleicher Beleuchtung durch eine bei den Quaracchianern erschienene erkenntnistheoretische Untersuchung von ihm[3], dann durch seine von A. Daniels herausgegebenen Gottesbeweise[4] und die von Tocco mitgeteilte Einleitung seines Kommentars zur Ethik des Aristoteles[5].

Das ist aber auch alles, was wir bis heute über seine Philosophie wissen. Die hier folgenden Ausführungen beanspruchen in keiner Weise, das fehlende bis ins einzelne ausgeführte Bild in ganzer Vollendung zu bieten, aber sie wollen den Anfang zu seiner Herstellung machen.

Die psychologischen Anschauungen Pechams möchten sie in ihren Grundzügen zur Darstellung bringen. Diese sind es ja, die nach dem bisher uns von Pecham Bekannten zunächst am meisten unser Interesse in Anspruch nehmen.

---

[1] Zum folgenden sehe man H. Spettmann, *Johannis Pechami Quaestiones,* Münster 1918 (*BB* XIX, 5—6), S. XVII ff.

[2] De Wulf weist darauf hin, daß der Name eigentlich nicht ganz glücklich gewählt ist. S. *Gilles* 17.

[3] *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam,* Quaracchi 1883, S. XV f. und 179 ff.

[4] A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert,* Münster 1909 (*BB* VIII, 1—2), 41 ff.

[5] Fel. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti* (in: *Nuova biblioteca de letteratura, storia ed arte,* Bd. V) Napoli 1910, 184 ff. Dasselbe englisch (mit einigen Korrekturen) wiederholt in: *Fr. Johannis Pecham . . . tractatus tres de paupertate, cum bibliographia,* edd. Kingsford-Little-Tocco (*British Society of Franciscan Studies,* vol. II) Aberdoniae 1910, 97 ff.

Allerdings baut sich die Arbeit auf einem verhältnismäßig nur kleinen Ausschnitt der Schriften unsers Scholastikers auf; aber es sind dies doch immerhin jene seiner Abhandlungen, die uns am meisten Ausbeute für die Lösung der gestellten Aufgabe versprechen und die Hoffnung nicht unberechtigt erscheinen lassen, daß es gelingen werde, eine ziemlich vollständige und abgeschlossene Darstellung zu bieten.

Es wurden hauptsächlich zugrunde gelegt die von mir unlängst in Baeumkers *Beiträgen* zum ersten Male herausgegebenen:

1. *Quaestiones de anima*;
2. *Quaestiones de beatitudine corporis et animae,*
3. *Quaestiones selectae ex commentario in librum primum sententiarum*[1].

Nur gelegentlich wurden daneben auch noch die im Literaturverzeichnis genannten drei *Quaestiones quodlibetales* benützt, die ich später ebenfalls zu edieren gedenke[2]; einige Male auch das 1. Buch des *Sentenzenkommentars.*

---

[1] S. oben S. 3, Note 1.

[2] Bezüglich der Zitation *„Quodlibet Romanum“* usw. s. im Literaturverzeichnis.

I. Das Wesen der Seele.

Eine eigentliche, ausführliche Definition der Seele im allgemeinen oder der Menschenseele im besonderen, wie wir sie sonst nicht gerade selten in der früheren oder späteren Scholastik versucht finden[1], hat uns Pecham in den genannten Schriften nicht gegeben. Nur gelegentlich nennt er die aus Alfredus Anglicus *(De motu cordis)* bekannte Begriffsbestimmung[2], ohne sich jedoch des weiteren damit zu befassen. Im übrigen arbeitet auch er, ähnlich wie sein Lehrer Bonaventura[3] und manche andere mehr theologisch orientierte Scholastiker, stets mit einem überlieferten Material, das er, ohne es

---

[1] Isidor von Sevilla, *Differentiae,* lib. II, cap. 27 (*PL* 83, 83, n. 92); Alcuin, *De animae ratione,* cap. 10 (*PL* 101, 643 f.); Hrabanus Maurus, *Tractatus de anima,* cap. 1 (*PL* 110, 1110 C); Wilhelm von Conches, *De philosophia mundi,* lib. IV, cap. 29 (*PL* 172, 97 B); Wilhelm von St. Thierry, *De natura corporis et animae,* lib. II (*PL* 180, 707); (ganz ähnlich wie Hrabanus); Alcher von Clairvaux, *De spiritu et anima,* cap. 1 (*PL* 40, 781); Alanus ab Insulis, *Contra haereticos,* lib. I, cap. 31 (*PL* 210, 333 B); Remigius von Auxerre bei Alb. Magn., *Isagog. in I. De anima,* cap. 1; Wilhelm von Auvergne, *De anima,* I 3; Alexander von Hales, *S. theol.* II 1, q. 59, m. 2, § 1, resp; Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum,* III 3. Allerdings gibt das von Sbaralea (S. 448, Ausgabe 1806) genannte Explicit des *Speculum animae* die Definition: „Est ergo anima rationalis substantia immortalis ex benignitate Creatoris in esse accepto sempiternaliter perseverans." Da jedoch diese dem Pecham zugeschriebene Schrift bis jetzt nicht wieder aufgefunden werden konnte, dürfen wir jene Definition vorerst wohl unberücksichtigt lassen.

[2] Sie steht bei Alfredus Anglicus, *De motu cordis* im Prolog (s. die zitierte Ausgabe von Barach) und lautet: „In se enim considerata (anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva". Pecham schreibt diese auch bei Bartholomaeus Anglicus *a. a. O.* sich findende Definition irrtümlicher Weise dem *Fons vitae* zu, wo sie sich jedoch den Worten nach nicht findet. Vgl. *Texte,* q. XI C (102).

[3] Vgl. Lutz *a. a. O.* 8 f.

kritisch zu sichten, bald da, bald dort, je nach Zweck und Gelegenheit verwendet.

Wie sich hierbei in seinen Ausführungen die Einflüsse verschiedener, nicht selten in scharfem, unversöhnlichem Gegensatze stehender philosophischer Anschauungen kreuzen und sich vergeblich zur Einheit zu verschmelzen suchen, wird der Verlauf unserer Darstellung zur Genüge dartun.

§ 1. Die Seele an sich. Platonisch-augustinische Elemente.

„Die Substanz der (Menschen-)Seele kann man unter einer zweifachen Rücksicht betrachten, einmal insofern sie (selbständiger) Geist ist, sodann als Form des Körpers".[1]

Mit dieser Bemerkung erinnert Pecham an einen Vorwurf, den die am christlichen Glauben normierte Psychologie mit Chalcidius[2] seit den Zeiten der Patristik[3] bis zu seinen Tagen, von Justin[4] bis Albertus Magnus[5], dem Aristoteles gemacht[6], und der wohl einer der hauptsächlichsten Gründe war[7], warum die Frühscholastik nach dem Vorbilde mancher Väter dem Stagiriten gegenüber in diesem Punkte so entschieden eine ablehnende Stellung einnahm. Aristoteles hatte seinen Seelenbegriff allzusehr biologisch gewandt, hatte das Wesen der Seele allzu ausschließlich nach ihrem Verhältnisse zu dem von ihr zu informierenden Körper bestimmt und sie dadurch in allzu große Abhängigkeit von ihm gebracht[8]. Daß nach ihm der *νοῦς*, das eigentliche höhere Geistesleben des Menschen und sein Träger,

---

[1] *Quodlibet Romanum,* fol. 43r a b: „Substantia animae dupliciter potest considerari: vel in quantum est spiritus, vel in quantum est forma corporis." Vgl. *Texte,* q. XI D 8 (103/04).

[2] „Non enim specialem essentiam fore animam, quam appellat Aristoteles entelechiam". *Comment. in Timaeum,* (ed. Wrobel) n. 225, S. 262 ff. Vgl. Baumgartner, *Alanus* 103, Note 1.

[3] Nemesius erhebt einen solchen Vorwurf gegen Aristoteles, Dikäarch und Pythagoras. S. Domanski, *Psychologie des Nemesius* (*BB* III, 1), 1 ff.

[4] S. Werner, *Der hl. Thomas von Aquino,* Regensburg 1858, I 46.

[5] Den Seelenbegriff des Aristoteles: „Anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis" übermittelt schon der *Timaeus-Kommentar* des Chalcidius. (Vgl. ed. Wrobel, p. 257, cap. 222.)

[6] Vgl. Schneider, *Alb. M.* 16.

[7] Baumgartner, *Alanus* 103, Note 1.

[8] Vgl. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles,* Mainz 1867, 46.

mit dem Körper in keiner Weise sich vermischt[1], übersah man zunächst.

Nun hatten aber die christlichen Denker mit Rücksicht auf die Unsterblichkeit des Menschen das größte Interesse daran, die Selbständigkeit der Seele und ihre Unabhängigkeit vom Leibe zu betonen[2]. So ist es nicht zu verwundern, daß sie der extrem biologischen Seelenauffassung des Aristoteles gegenüber die mehr metaphysische des Plato bevorzugten.

Dieser definiert im *chalcidischen Timaeus:* „Es ist die Seele eine unkörperliche, sich selbst bewegende, vernünftige Substanz“[3]. Zum Körper steht sie im schroffen Gegensatze, so daß der Mensch einer aus verschiedenen Wesen zusammengesetzten Chimäre gleicht[4].

Durch den Neuplatonismus hindurch kommt diese Anschauung zu Augustin[5]. Denn seine im Kampfe gegen den groben manichäischen Materialismus von den Tatsachen des Selbstbewußtseins aus gewonnene Definition der Seele ist im Grunde die des Plato unter dessen Einflusse Augustin ja auch damals vollständig stand. Die Definition, die in späterer Zeit ziemlich Gemeingut wird, findet sich im 13. Kapitel des Werkchens *De quantitate animae*[6] und lautet: „Die Seele ist eine zur Leitung des Leibes bestimmte vernunftbegabte Substanz“.

Freilich, in dem *„regendo corpori accomodata“,* das gewiß auch im Rahmen platonischer Auffassung berechtigt ist, möchte man gerne schon eine Hinneigung auch zur aristotelischen Bestimmung der Seele erblicken, wenn man Augustin später die Seele als „Geist“ und als „Form des Körpers“ unterscheiden sieht[7].

---

[1] Vgl. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles,* Bonn 1871, 142 ff. Auch sonst legt Aristoteles der Seele als *Form* zuweilen Bestimmungen bei, welche ihr eine Realität, ein freies, selbständiges Sein zu geben scheinen, wie sie eigentlich über den Begriff der *Form* hinausgehen. S. *a. a. O.* 130 ff. [2] Vgl. Ostler 27.

[3] S. *Comment. in Timaeum* (ed. Wrobel), c. 226, S. 263. Vgl. auch Costa Ben Luca, *De diff. animae et spiritus* (ed. Barach), 131: „Anima est substantia incorporea movens corpus“. Dagegen Albertus Magnus; s. Schneider 12. — Über die Selbstbewegung der Seele bei Chalcidius, Macrobius, Claudianus, Mamertus und Cassiodor s. Ostler 46, Note 1.

[4] *Republ.* IV.

[5] S. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustin,* Freiburg 1882, 101 ff.

[6] *De quant. animae,* c. 13 (*PL* 32, 1048 n. 22).

[7] Storz *a. a. O.* 119; A. Stöckl, *Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter,* (1891) 334: Siebeck, *Geschichte der Psychologie,* II, 1, 385.

Ohne Zweifel dürfen wir schon hier einen, von Augustin gewiß nicht angestrebten, ersten Ansatz eines Versuches erblicken, Aristoteles und Plato in einer höheren Einheit zu verbinden[1]. Bis auf lange Zeit hinaus sollte das allerdings vorerst noch nicht gelingen.

Die vorwiegend augustinische Frühscholastik übernimmt die Seelenauffassung von ihrem großen Lehrer[2]. Bald finden wir bei ihren Denkern mehr oder weniger ausschließlich die platonisch-augustinische Selbständigkeit der Seele betont[3], so bei all jenen, welche direkt Persönlichkeit und Seele gleichsetzen[4], bald wieder finden wir auch auf das Formsein der Seele hingewiesen. Letzteres z. B. bei Simon von Tournay, Gilbert de la Porrée[5], Alfred von Sareshel[6] und Alexander von Hales[7]. Auch bei Albertus Magnus; erklärt doch dieser ausdrücklich[8], daß er bei Betrachtung der Seele an sich dem Plato, bei Betrachtung ihres Verhältnisses zum Leibe aber dem Aristoteles folgen werde.

In der Zeit des lebhaften Ringens zwischen sinkendem Augustinismus und siegendem Aristotelismus aber treten die verschiedenen Anschauungen besonders deutlich hervor, und mehr und mehr zeigt sich das grundsätzlich Auseinanderstrebende und wesentlich Gegensätzliche, das bis dahin vielfach

---

[1] De Wulf, *Gilles* 19 f.

[2] Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus,* Wien 1876; Ostler 60, Note 1.

[3] Die Selbständigkeit spricht sich bei Augustin in vielen Wendungen aus. So wenn er etwa sagt: „Anima rationalis mortali atque terreno utens corpore". *De mor. eccl. cath.,* I 27.

[4] So z. B. bei Odo von Cambrai, *De pecc. orig.,* c. 3 (*PL* 160, 1087 D). Hugo von St. Victor, *Sacr.,* II 1, 11 (*PL* 176, 406 AB); Petrus Lombardus, bes. *Sent.* III, dist. 5, cap. 5; dist. 10, cap. 1 (s. Espenberger 48); Petrus von Poitiers, *Sent.* IV 10 (*PL* 211, 1171 A). Vgl. auch Scheler, *Die Philos. des Makrobius* 42.

[5] Gilbert de la Porrée, *De duabus naturis et una persona Christi,* c. 3 (*PL* 64, 1371 C—1373 A); Simon von Tournay, s. Hauréau, *Notices* III 256 ff. Vgl. Ostler 39/40.

[6] *A. a. O.* (s. S. 5, Note 2): „Relata vero anima perfectio est corporis physici organici".

[7] *S. theol.,* q. 59, m. 2, § 1, resp.: „Substantia non tantum ut forma substantialis, sed ut quod ens in se, praeter hoc, quod est actus corporis". Vgl. Endres, *Des Alexander von Hales' Leben und psychologische Lehre* 46.

[8] Schneider, *Alb. Magn.* 18.

friedlich nebeneinander gelagert hatte, nun aber in den synthetischen Tendenzen der Zeit zur höheren Einheit verschmolzen werden sollte, als durchaus inkompatibel.

Freilich bei der Scholastik selbst würden wir vergeblich nach einer Einsicht in diese Inkompatibilität suchen. Dort heißt die Losung in dieser werdenden Zeit nicht: Augustin *oder* Aristoteles, sondern: *aristotelisierter* Augustin oder *augustinischer* Aristoteles![1]

Pecham gehört mit der älteren Franziskanerschule[2] zu denen, welche hofften, auf das alte Kleid des Augustinismus ohne Bedenken und mit gutem Erfolge den Flicken des neuen Aristotelismus setzen zu können.

Seine platonisch-augustinische Seelenauffassung ist an hinreichend vielen Stellen klar und unzweideutig ausgesprochen.

So ist ihm zunächst die Seele ein selbständiges, in sich abgeschlossenes und vollendetes Sein[3], ein *hoc aliquid*, ein *aliquod ens particulare*[4], eine *res*[5].

Mit Cassiodor[6], Wilhelm von Auvergne[7] und Bonaventura[8] behauptet er, daß zwischen Leib und Seele ein unendlicher Abstand sei[9], daß der Geist den Leib und alles Körperliche an Würde himmelhoch überrage[10], und daß deshalb auch der Leib auf die Seele nicht im eigentlichen Sinne einwirken könne[11].

---

[1] Vgl. Hertling, *Augustinus-Citate* 535 ff.

[2] De Wulf *(Gilles)* bemerkt gegen Mandonnet (*Siger* I, S. LXIII) mit Recht, daß es nicht angeht, einfach die ganze Franziskanerschule als „augustinisch" zu charakterisieren. Schon Ehrle hatte das in seinem *Peckkam-Artikel* klar gelegt. Vgl. auch Grabmann, *Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquaspartu*, 20 ff., wo eine Charakteristik der ältern Franziskanerschule gegeben wird; außerdem Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris 1888, 429 ff.

[3] *Sent.* fol. 34[r] a. [4] S. *Texte* q. IV C (51).

[5] *Quodl. Rom.* fol. 45[v] b. [6] Cassiodor, *De anima* II (*PL* 70, 1284).

[7] Baumgartner 12.

[8] *Breviloquium* II 10; vgl. Lutz 19.

[9] „Infinita distantia corporis a spiritu". *Quodl. Rom.* fol. 41[v] b.

[10] „Intellectuale et spirituale improportionabiliter et quasi infinite dignius est omni corporali".

[11] Das wird immer und immer wieder betont; z. B. *Quodl. Rom.* fol. 41[v] b; 43[v] b. Pecham vertritt da überall ganz genau den Standpunkt des Avicenna. Vgl. Brentano *a. a. O.* 14 ff.

Die Seele ist im Leibe wie in einem Gefängnisse[1], wird durch das „Gepäck" des Körpers[2], durch seine Materialität *(grossities)* niedergezogen[3]. Erst befreit aus diesem Zwangszustande ihrer Verbindung mit ihm, kann sie nach jeder Richtung hin ihre ganze Kraft entfalten[4].

Allerdings ist dieser Gegensatz nicht ursprünglich, sondern widernatürlich[5]. Die Urschuld und Erbsünde hat ihn in das menschliche Wesen hineingetragen[6]. Er ist auch nur vorübergehend, *secundum statum miseriae*[7]. Im Jenseits, wo der Körper ganz und vollkommen der Seele untertan und durch das Gnadengeschenk der Glorie aufs beste geordnet sein wird, wird sich der schreiende Mißklang in vollendetste Harmonie auflösen[8].

§ 2. Die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form.

Am klarsten wohl zeigt sich die platonisch-augustinische Verselbständigung der Seele in der Lehre, daß sie wie jede andere Kreatur sich aus Form und Materie zusammensetze. Denn die Materie ist es ja, welche nach dieser, hierin mit Recht auf Aristoteles sich berufenden[9] Auffassung die Seele zu einem *aliquod ens particulare* macht.

Selbstverständlich ist dabei von vornherein jede Gleichsetzung von „Materie" und „Stofflichkeit", wie sie schon früh die Stoiker und Perikles der Lyder vornahmen[10], zu vermeiden. Wir haben vielmehr unter Materie in dem Sinne, in welchem Aristoteles den Begriff auf logisch-grammatikalischem Wege[11] und durch eine Analyse des Werdens entwickelte, nichts

---

[1] „Anima carceratur corpore". Vgl. Scheler, *Die Philos. des Makrobius* 41.

[2] „Corporis sarcina praegravata". *Quodl. Rom.* fol. 42^{r} a.

[3] „Impeditur a sua libertate per grossitiem corporis".

[4] „Separata vivacior est in advertendo, potior in transformando, perspicacior in contemplando." S. *Texte* q. X C (96) und öfter. Vgl. Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*, Freiburg 1912, 109.

[5] „Contra suum naturalem ordinem aggravatur." *Quodl. Rom.* fol. 43^{v} b.

[6] Vgl. hierzu: Matthaeus ab Aquasparta, *Quaestiones de Christo* 41 ff.

[7] *Texte* q. IV C (50).

[8] *Ebd.* q. IV C (50) und q. XIV C (125 f.).

[9] Vgl. Baeumker, *Die Materie* 281 ff.

[10] *Ebd.* 238 (bes. Note 4) f.; Hertling, *Materie* 20.

[11] *Ebd.* 217.

anderes zu verstehen als das der Möglichkeit nach Seiende, das jeder oder doch gewisser Bestimmtheiten (Formen) noch ermangelt, aber zu ihrer Aufnahme befähigt ist und in seiner Verbindung mit ihnen das tatsächlich Existierende als Teilprinzip begründet[1].

Es ist einleuchtend, daß ein so gefaßter Materienbegriff[2] ohne Bedenken auch auf geistigem Gebiete angewandt werden konnte und werden kann, sofern auch dort ein Gegensatz von Bestimmungsfähigem und Bestimmungsbedürftigem einerseits und einem Bestimmenden, Formgebenden anderseits obwaltet[3].

Tatsächlich hat denn auch Aristoteles, obwohl er den Begriff aus der Welt des Körperlichen gewinnt und in ihr ihn auch zunächst und hauptsächlich verwendet[4], ihn gleichwohl auch auf dem Gebiete des Mathematischen und in der Welt der Begriffe angewandt[5]. Übrigens war ihm auch hierin, wie in so vielem andern, Plato schon voraufgegangen. Denn auch ihm ist, — nicht zwar im *Timaeus,* wohl aber in seiner späteren pythagoreischen Umbildung der Ideenlehre — der Begriff einer geistigen Materie nicht unbekannt[6].

Es ist darum deutlich eine Nachwirkung seiner Anschauungen, wenn sich bei den Neupythagoreern in ganz ähnlichen Gedankengängen die geistige Materie wieder zeigt in der unbestimmten Zweiheit, die sich zur gestaltenden Einheit verhält wie die Materie zur Form[7].

---

[1] S. *ebd.*, bes. 224

[2] So erklärt auch ausdrücklich Albertus Magnus, *De unitate intellectus,* cap. 4 (ed. Borgnet IX, p. 446): „Materia illa nihil habet de proprietatibus materiae nisi duo prima, formam fundare . . . et formam fundatam per esse dividere." Aureoli bemerkt ausdrücklich, daß man sich an dem Gedanken einer nicht körperlichen Materie stoße, beruhe auf einer falschen Denkgewöhnung (II, dist. 3, q. 1, art. 3). S. Werner, *Der Averroismus* 7. Vgl. Scotus, *De rer. princ.* q. 7, a. 1, n. 4; Dreiling, *Der Konzeptualismus* 40 ff.

[3] So wurde er von Augustin verstanden, und nur in dieser Fassung wurde er durch ihn und die Araber und Juden dem Mittelalter vermittelt; besonders durch den *Fons vitae,* der es verstand, ihn mit Aristoteles in vollen Einklang zu bringen. S. de Wulf, *Gilles* 20 f.; *Fons vitae* IV 1 (ed. Baeumker p. 211.)

[4] S. Baeumker, *Die Materie* 291; de Wulf *a. a. O.* 24.

[5] Es ist die *ὕλη νοητή* im Gegensatz zur *ὕλη αἰσθητή.* S. Baeumker *a. a. O.* ff.; de Wulf *a. a. O.* 25 f.

[6] S. Baeumker *a. a. O.* 198 ff. Vgl. Correns 46.

[7] Baeumker *a. a. O.* 394.

Ausführlicher wird jedoch die Lehre von der geistigen Materie erst entwickelt von Plotin und seinen Anhängern[1]. Allerdings haben an dieser geistigen Materie nach Plotin unmittelbar nur die Dämonen Anteil; aber in etwa doch auch die Seelen, nämlich durch ihre Lichthülle, die bei Porphyr[2] zum pneumatischen Lichtleib wird.

Von den Neuplatonikern führen wie gewöhnlich auch in diesem Punkte zwei Wege hinüber ins Mittelalter des Abendlandes, der eine über Augustin, der andere über die arabisch-jüdische Philosophie[3].

Zwar hat man noch in neuester Zeit behauptet[4], Augustin gehöre nicht zu den Verfechtern einer geistigen Materie; aber ganz mit Unrecht. Denn ist auch die Schrift *De mirabilibus sacrae scripturae* und damit eine der beliebtesten mittelalterlichen Autoritäten zu dieser Frage heute als nichtaugustinisch erkannt, so findet sich doch auch in den echten Schriften des Bischofs von Hippo die Aufstellung einer geistigen Materie an mehr als einer Stelle unzweideutig ausgesprochen[5].

Von Augustin hat auch wohl zunächst das Mittelalter diese Lehre übernommen. Denn lange bevor Avencebrol sie ihm vermitteln konnte, finden wir sie bei Odo von Cambrai[6], Honorius von Autun[7], Hugo von St. Victor[8] und beim Lombarden[9].

Wenn demgegenüber Thomas von Aquin in seiner früheren und mittleren Periode[10] in Avencebrol den Urheber dieser opinio *„omnino falsa et improbabilis“*[11] sieht, so hat er insofern

---

[1] Baeumker 409. [2] *Ebd.* 418. [3] Correns 40.

[4] H. Höver, *Roger Bacons Hylomorphismus,* Limburg a. d. Lahn 1912, 100, hält es mit Berufung auf E. Portalié, *Augustinisme* (in: *Dictionnaire de Théologie catholique*, Vacant-Mangenot, Paris 1903, I 2505) wenigstens für nicht ausgemacht. Vgl. auch Werner, *Averroismus* 8.

[5] S. Correns 42 ff. Hauptstelle ist das auch bei Pecham begegnende Zitat aus *De gen. ad litt.* VII 6, n. 9 und *ib.* c. 27, n. 39. Vgl. Wittmann 36, Note 3; ferner Bonav., *Op. omn.* II 93. Jetzt noch: Jansen, *Die Lehre Olivis* 162.

[6] *De peccato originali* III (*PL* 160, 1091 A—D).

[7] *Elucidarium* II 14 (*PL* 172, 1144 D).

[8] Vgl. Wittmann 35. Dagegen (wohl mit Unrecht) Ostler 35, ohne sich mit Wittmann auseinanderzusetzen.

[9] S. Wittmann 36. Bei Espenberger wird die diesbezügliche Lehre des Lombarden auffälligerweise gar nicht berührt. Wittmann verweist auf *Sent.* II, d. 2, c. 5 (Bonav., *Op. omn.* II, 54); doch scheint mir die Stelle durchaus nicht bestimmt für eine geistige Materie zu sprechen.

[10] Wittmann 33. Nicht schlechthin, wie Höver (*a. a. O.* 100) zu meinen scheint. [11] *De spir. creat.* IX, ad 9.

in etwa recht, als ohne Zweifel Avencebrol es gewesen, der mit seiner Ausführlichkeit der Lehre, die man längst kannte, erhöhtes Ansehen verlieh und auf lange Jahre hinaus sie zur vorherrschenden Anschauung machte[1].

Dominicus Gundisalvi, „der erste Apostel des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus", war auch hier der erste abendländische christliche Philosoph, der in seinem damals vielfach dem Boëthius zugeschriebenen Buche *De unitate et uno* den Avencebrol ausgiebiger benutzte[2]. Auch in seinen zwei anderen kompilatorischen Werken: *De processione mundi* und *De anima*[3] vertritt er die an dem jüdischen Peripatetiker orientierte Anschauung, daß alle geschaffenen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt seien[4].

Für die Folgezeit behielt diese Ansicht dann lange die Oberhand[5]; zunächst allerdings weniger durch den Einfluß des Avencebrol, denn man berief sich auch jetzt immer noch meist auf Augustin, was den Vorteil hatte, daß man die verteidigte Meinung zugleich mit dem Schilde der Rechtgläubigkeit deckte[6].

In der älteren ganz augustinischen Franziskanerschule, die ja überhaupt in vielen Punkten mit dem platonisierenden Avencebrol geht, war die Lehre von einer geistigen Materie Gemeingut[7]. Nur der einzige Johannes von Rupella bildet hier im beschränkten Sinne[8] eine Ausnahme. Auch die Engländer Roger

---

[1] Wittmann 22. [2] Wittmann 17.

[3] Schneider, *Alb. Magn.* 390. Vgl. A. Loewenthal, *Pseudo-Aristoteles Über die Seele*, Berlin 1891, 109, 112 ff.

[4] Vgl. Baumgartner, *Grundriß* 416.

[5] Aureoli sagt (*Sent.* II, dist. 3, q. 1, art. 3) ganz allgemein: „Philosophi et sancti, qui diligentissime investigarunt de naturis istorum, expresse intellexerunt, quod essent compositae ex materia et forma." S. auch das zitierte Scholion in: Bonav., *Op. omn.* II 93.

[6] Wittmann 36, vgl. 23.

[7] S. das genante Scholion; auch Wittmann 21 ff. Auch bei den Dominikanern zählte sie nach der Aussage Alberts nicht wenige Anhänger; s. Schneider 392.

[8] Auf Grund des in der Seele sich findenden Gegensatzes von Aktivität und Passivität läßt er die Seele, wenn auch nicht aus Materie und Form, so doch aus dem *quod est* und *quo est* zusammengesetzt sein, wobei diese beiden Begriffe nicht mit den gleichlautenden bei Thomas zu verwechseln sind. „Quo est ut forma, quod est ut substans, quasi materia" sagt Johannes. Vgl. Dominichelli, *La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle*, Prato 1882, 121.

Bacon[1] und Richard von Middleton[2] stehen auf seiten des Alexander von Hales[3] und seiner Schule, zu denen nach den neuesten Forschungen von B. Jansen in dieser Frage auch Olivi sich bekennt[4]. Besonders entschieden aber tritt für die Lehre wieder Johannes Duns Scotus ein, der beachtenswerterweise — wohl wegen Thomas — auch wieder mehr den Avencebrol selbst als Zeugen seiner Lehre in die Schranke ruft[5].

In diesen Kreis seiner älteren und jüngeren Mitbrüder tritt nun auch Pecham ein. Bei zwei Gelegenheiten kommt er hauptsächlich auf unsere Frage zu sprechen, einmal in seinem *Sentenzenkommentar*, wo er ihr eine eigene Quästion widmet[6]; sodann bei seiner Widerlegung des averroistischen Monopsychismus[7], wo er die Leugnung einer geistigen Materie als eine der Grundlagen dieser verderblichen und widersinnigen Lehre bezeichnet.

In der Quästion des *Sentenzenkommentars* wird an die Spitze der Lösung als Ausgangspunkt jener Satz gestellt, der bei fast allen Verfechtern der fraglichen Anschauung als Leitmotiv erscheint und der auch bei Avencebrol[8] sich findet. *„Nulla creatura est pure simplex, quin componatur ex aliis, ut haec substantia, vel quin componatur alteri, ut materia prima“*[9].

Eine gewisse Zusammensetzung der Seele im Gegensatz zum absolut einfachen Wesen Gottes gaben allerdings auch die Gegner der geistigen Materie, zu denen Cassiodor, Beda, Hrabanus, Heinrich von Gent, Albertus Magnus und andere gehören[10], unumwunden zu, aber es war nur eine metaphysische

---

[1] S. Höver *a. a. O.* 103 ff.

[2] *Sent.* II, d. 3, a. 1, q. 1 und a. 2, q. 1: ferner d. 17, a. 1, q. 1 (vgl. Bonav., *Op. omn.* II 93).

[3] Vgl. Endres, *Des Alexander von Hales' Leben und psychol. Lehre* 51 f., 203.

[4] B. Jansen, *Die hdsch. Überlieferung* 14; *Die Lehre* 240.

[5] S. Wittmann *a. a. O.* 24; Stöckl, *Gesch.* II 866 und 841; vgl. aber *Franz. Stud.* III 400 ff.

[6] S. *Texte* q. XXV (183 ff.). [7] *Ebenda* q. IV C (49.).

[8] Vgl. Wittmann *a. a. O.* 18, Note 3; ferner: *Fons vitae* IV 6 (ed. Baeumker p. 222); Alex. Hal., *S. th.* p. II, q. 20, m. 2, a. 2; Höver *a. a. O.* 102.

[9] *Sent.* fol. 33 v a.

[10] Vgl. Ostler *a. a. O.* 35; Wittmann *a. a. O.* 32 ff. Wilhelm von Auvergne und Petrus a Tarentasia nahmen eine schwankende Haltung ein. Für ersteren s. Wittmann *a. a. O.* 19 ff.; für letzteren die Quaracchianer: Bonav., *Op. omn.* II 94. Hier auch die Gegner der geistigen Materie. Für Albert s. Wittmann *a. a. O.* 27; Schneider *a. a. O.* 392.

Zusammensetzung, keine physische[1]. So wenn der Verfasser des *Tractatus de intelligentiis* eine solche aus Akt und Potenz[2], Johannes von Rupella die boëthianische des *quo est* und *quod est*[3] im Sinne von essentiellem und konkretem Sein und Thomas von Aquin die gleiche in etwas veränderter Bedeutung, nämlich im Sinne von Existenz und konkreter Wesenheit oder *suppositum* annehmen.

Pecham erinnert an diese Ansichten. Er schreibt[4]: *„Quaedam compositio est ex partibus essentialibus, materia et forma, . . . ex genere et differentia, . . . ex quo est et quod est, virtutis et operationis, entis et esse."* Er fügt aber auch bezeichnenderweise hinzu[5], daß auch die erste Art der Zusammensetzung, die aus Materie und Form, in jeder geschaffenen Substanz sich finde.

Autoritätsbeweise und Vernunftgründe scheinen ihm das unwiderleglich darzutun. Interessant ist es dabei, zu beobachten, daß ganz in Übereinstimmung mit dem oben Gesagten Avencebrol mit seinem *Fons vitae* nicht als Zeuge zitiert wird[6], obwohl Pecham ihn anderswo kennt und nennt. Doch begegnet uns der Verbreiter Avencebrolscher Lehren, Dom. Gundisalvi mit seinem schon genannten Buche *De unitate et uno*, das unser Philosoph allerdings ebenfalls fälschlich dem Boëthius zuschreibt. Die zitierte Stelle lautet: *„Unitas subsistens in materia intelligentiae est unitas simplicitatis, unitas subsistens in materia animae, quae infra eam est, crescit et multiplicatur."*[7] Hier sei ganz klar von Seelenmaterie die Rede. Der zweite Autoritätsbeweis ist der ebenfalls schon berührte *locus classicus* aus der pseudo-augustinischen Schrift *De mirabilibus s. scripturae: „Omnipotens Deus ex materia, quam ipse prius ex nihilo condidit, creaturarum omnium, visibilium et invisibilium rerum, hoc est sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium, species multiformes divisit"*[8]. Schließlich werden noch zwei Stellen aus der Metaphysik als Beweise ins Feld geführt, von denen die eine den echt aristote-

[1] S. das öfter zitierte *Scholion* der *Bonaventura-Ausgabe* von Quaracchi Bd. II 93 und Schneider *a. a. O.* 393, Note 1.

[2] Baeumker, *Witelo* 545 und 574.

[3] Doch s. S. 13 Note 8 („Quo est und quod est"). S. Schneider 393.

[4] *Sent.* fol. 33 v a. Vgl. Bonav., *Op. omn.* II 91.

[5] *Ebd.* fol. 33 v b. [6] Vgl. Wittmann *a. a. O.* 25.

[7] S. *Texte* q. XXV B (183). Gundisalvi (ed. Correns) 6.

[8] *Texte a. a. O.* (184). Die Stelle steht: *PL* 35, 2151.

lischen Satz ausspricht[1]: *„Omne quod incipit post non esse, habet materiam“*, die andere platonisch-neuplatonisch[2] gefärbte behauptet: *„Malum non potest esse nisi in eo, in quo est materia.“*

Zu diesen *auctoritates* im *Sentenzenkommentar* treten zwei andere aus der genannten *quaestio disputata.*[3] Die eine ist dem echten Augustin entnommen und heißt: *„Deus dicitur de nihilo omnia fecisse, quia etsi omnia formata de ista materia sunt facta, haec ipsa tamen materia de nihilo facta est“*. Die andere Autorität ist Averroes[4] mit einer Stelle aus seinem Kommentar zum III. Buche *De anima: „Anima habet aliquid simile materiae et aliquid simile formae . . . Et hoc simile in omni intelligentia aliud. Et si non, non esset multitudo in formis abstractis.“*

Als Vernunftbeweise *(rationes)* werden im *Sentenzenkommentar*[5] Argumente angeführt, die dialektisch aus dem Begriffe der Materie, wie Aristoteles ihn entwickelt hat, die Notwendigkeit der zu beweisenden Annahme dartun sollen. Es sind ihrer drei:

1. Die Seele kann sich in ihrer vom Leibe getrennten Existenz bewegen. Alles aber, was sich in sich selbst und durch sich selbst bewegt, besteht aus zwei Elementen, dem zunächst Bewegten und dem Bewegenden. Eine solche Zusammensetzung findet sich aber nur bei dem, was aus Materie und Form besteht[6]. Also ist die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt.

2. Grund der Möglichkeit ist die Materie[7]. Die Seele besitzt nun aber ein mögliches Sein, da sie der Veränderung unterworfen ist. Also hat sie auch Materie.

---

[1] Vgl. *Met.* XII 2 1069 b 24—25: *πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει.* Ferner: *Met.* VII 7, 1032 a 20; VIII 5, 1044 b 27—29 und *a. a. O.* Pecham entnimmt den Gedanken der Metaphysik des Avicenna.

[2] Vgl. Plato, *Polit.* 273 B; s. auch Arist., *Met.* I 6, 988 a 14—15 und IX 9, 1051 a 18. Der Stagirite hat übrigens in etwa den gleichen Gedanken. S. Baeumker, *Materie* 279 f.

[3] S. *Texte* q. IV C (49). Die Stelle ist aus *De Gen. contra Man.* I 6.

[4] *Ebd.* 49 f. Die folgenden Beweise: *Texte* q. XXV B (184).

[5] *A. a. O.* 184.

[6] Denn das Prinzip der Passivität ist nach aristotelisch-stoischer Auffassung (s. Baeumker, *Materie* 265 f. und 331) die Materie, während die Form nicht bewegt werden kann. (*Phys.* V 1, 224 b 4—13; *Met.* XI 11, 1067 b 9—11; Baeumker *a. a. O.* 283.)

[7] Die Belege für dieses Axiom bei Baeumker *a. a. O.* 428 (Boëthius), 224 (Note 5 und 6) und 232.

3. Die Materie ist Prinzip der Individuation[1]. Nun ist aber die Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe etwas Individuelles. Also muß sie Materie haben.

Ein weiterer Beweis, der etwas vorher mit den Worten angedeutet wird: *„Ubi non est materia, nullum est accidens“*[2], und der beispielsweise bei Skotus ausgiebigere Verwendung findet[3], wird von Pecham nicht näher ausgeführt.

Dagegen fügt das *corpus quaestionis* ein beachtenswertes neues Argument hinzu, das aus extrem-realistischen Anschauungen stammt[4] und seit Avencebrol bei manchem Scholastiker Verwendung findet[5]. Pecham führt es mit Berufung auf des Boëthius *Super praedicamenta.* Er sagt, schon das *genus substantiae* sei zusammengesetzt aus Materie und Form. Da nun die Seele als geistige Substanz unter den Begriff des *genus substantiae* falle, müsse, was von diesem prädiziert werde, auch von ihr gelten[6].

Diesen Beweisen gegenüber hält Pecham die Gründe der Gegenpartei für nicht stichhaltig.

Zunächst seien ihre Autoritätsbeweise hinfällig. Mit Unrecht beriefen sie sich auf Boëthius[7]. Allerdings habe dieser behauptet: *„Substantia spiritualis nulli materiae innititur fundamento“*, aber damit habe er von der Seele nur jene Materie ausschließen wollen, *„quae potest esse subiectum transmutationis“*. Das soll wohl heißen, jene Materie, wie sie den vergänglichen Erdendingen zugrunde liegt, die schon hinter der Gestirnmaterie und erst recht hinter der geistigen Materie weit zurückstehen muß. *„Quamvis careat materia corporali privata, non tamen materia spirituali intelligibili“*, heißt es in der *quaestio disputata.*

---

[1] Belege bei Baeumker 284. Vgl. den von Stephan Tempier 1277 zu Paris zensurierten Satz: „Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei“; Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I (Paris 1889), num. 473, p. 548, prop. 81; Mandonnet, *Siger* II 179, prop. 43; de Wulf, *Gilles* 105 f.

[2] Vgl. Baeumker, *Materie* 264.

[3] Vgl. Wittmann *a. a. O.* 24. Auch Roger Bacon führt diesen Beweis; s. Höver *a. a. O.* 104, Note 200.

[4] S. Wittmann *a. a. O.* 18.

[5] S. bei Roger Bacon (Höver 103) und Scotus, *De rerum principio*, q. 7, a. 2, n. 15 ff. [6] *Texte* q. XXV C (186).

[7] Zum folgenden vgl. die *Texte:* q. IV D 14 (55 f.) und q. XXV D (187 f.).

Von dieser Materie allerdings ist die Seele durchaus frei, wie die Unabhängigkeit der Seelentätigkeit in ihrer höchsten Art, dem Denken, klar beweist. Insofern — aber auch nur insofern — hat man ein Recht, von der Immaterialität der Seele zu sprechen.

Das *argumentum ad hominem* freilich, womit Pecham des weiteren den aus Boëthius entnommenen Einwurf zu entkräften sucht, werden wir heute als von falscher Voraussetzung ausgehend zurückweisen müssen, da ja für den Traktat *De unitate et uno* nicht mehr Boëthius, sondern Dominicus Gundisalvi als Autor anzusprechen ist[1].

Auch die Berufung auf Aristoteles weist Pecham zurück. Die Form, sagt der Stagirite, ist einfach und nicht zusammengesetzt. Nun ist aber die Seele Form des Körpers. Also kann sie sich nicht aus einem Material- und Formalelement zusammensetzen. So die Gegner. Pecham antwortet: *„Forma non est compositum id, cuius est pars. Unde anima non est homo“*[2].

Auch der andere Einwurf, daß doch nach Aristoteles die Seele intelligibel sei, man also zu ihrer Erkenntnis keiner Abstraktion bedürfe, sie also ohne Materie sei, macht unserem Philosophen wenig Schwierigkeit. Damit, meint er, sei bei der Erkenntnis, welche die Seele zum Objekte hat, nur eine Abstraktion vermittels eines sinnlichen Vorstellungsbildes ausgeschlossen, wie sie bei der Erkenntnis körperlicher Dinge statthat, also auch nur körperliche Materie[3].

Ebendeshalb auch nur körperliche, dimensionale Teile. Eine gewisse Teilbarkeit aber könne man unbedenklich der Seele beilegen, ja man müsse es sogar, denn der Begriff der Teilbarkeit gehöre zum Wesen der Materie und komme somit auch notwendig den mit (geistiger) Materie ausgestatteten geistigen Substanzen zu[4].

Schwerer wiegt ein anderes Bedenken gegen die verteidigte Lehre. Wenn die Seele aus Materie und Form besteht, dann ist sie notwendig eine komplette Substanz, ein *hoc aliquid*[5]. Dann ist aber auch die Verbindung zwischen Leib und Seele nicht mehr eine substantiale Vereinigung, sondern nur noch akzidenteller Natur.

---

[1] Vgl. die schon öfter genannte Schrift von Correns, bes. 31 f.
[2] *Texte* q. XXV D 1 (187). [3] *Ebd.* D 4 (187).
[4] *Ebd.* D 5 (187/88). [5] *Ebd.* D 2 und 3 (187).

Pecham bestreitet diese Folgerung ganz in der Art, wie es auf seiner Seite üblich war[1]. Mag auch die Seele ein *hoc aliquid* sein, mag sie *in quantum spiritus* ein gewisses selbständiges und abgeschlossenes Sein besitzen; es ist eben doch nur im gewissen Sinne abgeschlossen, es ist nicht ein durchaus komplettes Sein, weil die Seele ihrer innern Natur nach darauf angelegt, dazu bestimmt ist, Form des menschlichen Körpers zu sein, weil ihr wesentlich das *esse inclinatum ad aliud,* der *respectus ad corpus* eignet.

Doch darüber werden wir sogleich ausführlicher zu handeln haben, denn damit kommen wir zur Betrachtung der Seele als Form des Leibes.

II. Die Seele im Verhältnis zum Leibe.

§ 3. Die Seele Form des Leibes. Aristotelische Elemente.

Wenn also auch Leib und Seele zwei in sich abgeschlossene, sich selbständig gegenüberstehende Substanzen sind, ja mehr als das, im größten Gegensatz zueinander stehen, so erscheinen sie dennoch im Menschen miteinander verbunden.

Ohne Zweifel tat sich hier für alle platonisch orientierte Psychologie ein gewaltiges Problem auf[2]. Plato selbst ist sich desselben nicht bewußt geworden, ihm war die Verbindung beider menschlichen Wesenskonstitutiven rein äußerlich, ähnlich dem Einwohnen eines Menschen in seinem Hause.

Auch in der patristischen und scholastischen Philosophie fehlt es nicht an Aussprüchen und Darlegungen, die an ein derartig loses Nebeneinander und Ineinander der beiden menschlichen Wesensbestandteile denken lassen[3]. Man braucht sich ja

---

[1] Vgl. Ostler 78, Note 4; Bonaventura, *Op. omn.* II 752: „Alligatur carni per appetitum naturalem ad corpus"; III 441: „Anima et caro secundum naturalem inclinationem ad invicem ordinantur" und öfter. Vgl. V 289, 286; II 461, 468, 450, 416. S. Lutz 19.

[2] Vgl. das Aristoteleszitat *Texte* q. IV C (50).

[3] Vgl. Baumgartner, *Alanus* 104; Ostler 79; Siebeck, *Zur Psychologie der Scholastik* II (in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* I [18885] 28). Letzterer verweist irrtümlicherweise außer auf Wilhelm von Conches auf Konstantin von Karthago als auf dessen Quelle; Cl. Baeumker bei seiner Besprechung der Siebeckschen Abhandlung (in: *Archiv f. Gesch. d. Philos.* V [1892] 557 f. bemerkt bereits, daß die betr. Abhandlung nicht Constantinus Africanus zum Verfasser hat, sondern die Schrift des Costa ben Luca *De differentia spiritus et animae* ist.

etwa nur der Definition eines Augustin zu erinnern: „Der Mensch ist nichts anderes als die Vereinigung von Leib und Seele“ [1], oder der Darlegungen eines Hugo von St. Victor, nach denen der Mensch, die Vereinigung von Seele und Fleisch, nicht als eine Einheit der Wesenheit, sondern der bloßen äußern Zusammensetzung erscheinen möchte [2].

Und doch war man in der Patristik so gut wie in der Frühscholastik ganz entschieden gegen die Ansicht, daß der Mensch die bloße äußerliche Summe von Leib und Seele sei [3]. Wie dort beispielsweise Ambrosius [4], so erklärt hier Honorius von Autun [5], jene eine rein äußerliche Verbindung andeutenden Vergleiche seien von einem innerlichen, innigen Beieinander zu verstehen. Nur war man sich lange über die Formel nicht klar, in welcher man das eigenartige Verhältnis zum Ausdruck bringen sollte. Wilhelm von Conches zeigt noch so recht die ganze Größe der Verlegenheit [6].

Zwar kannte man schon aus dem Kommentar des Chalcidius zu seiner Übersetzung des *Timaeus* [7] den aristotelischen Lösungsversuch, der sich in der Seelendefinition ausspricht: *„Anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis“*, und den auch Ambrosius [8] und Augustin [9] mitteilen, aber man vermochte nicht, sich diese Lehre

---

[1] „Homo enim constat ex corpore et spiritu.“ *Serm. de script.* 128, 7 (*PL* 38, 717). Vgl. auch *De mor. eccl. cath.* I 27.

[2] Ostler 79 f. Vgl. *Beniamin minor* 17 A. [3] Ostler 80.

[4] *Hexaëmeron* VI 6 (*PL* 14, 256 D).

[5] *Elucidarium* III 3 (*PL* 172, 1159 A).

[6] In *De philosophia mundi* (Philosophia) IV 32 (*PL* 132, 98) wählt Wilhelm einfach die Methode der Exclusion, um das Verhältnis der Seele zum Leibe zu bestimmen. Seine Vorbilder waren darin wohl Chalcidius c. 221 p. 257 (ed. Wrobel) und Boëthius, *Lib. de pers. et duab. nat.* c. 4, 6, 7 (*PL* 64, 1345 D, 1349 ff.; ed. Peiper 198, 206 ff.). Vgl. Ostler 80 f.

[7] *Comment. in Timaeum* c. 222 (ed. Wrobel 258).

[8] *Hexaëmeron* I 1 (*PL* 14, 134 A): „. . . alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem et tertium cum iis, quod operatorium dicitur, cui suppeteret competenter efficere, quod adoriundum putasset.“ Ähnlich, teilweise wörtlich, bei Hrabanus Maurus, *Commentaria in Gen.* (*PL* 107, 443 A); Remigius von Auxerre, *Commentarius in Gen.* (*PL* 131, 53 D); Petrus Lombardus, *Sent.* II 1 (Bonav., *Op. omn.* II 11); Magister Bandinus, *Sent.* II d. 1 (*PL* 192 1029 A). Vgl. Baumgartner, *Alanus* 11 f.

[9] Vgl. S. 7, Note 7. Bes. die *Confessiones* sind da wichtig.

innerlich anzueignen und bis in ihre letzten Konsequenzen zur Anwendung zu bringen[1].

Auch nach dem Bekanntwerden des ganzen Aristoteles ging der Assimilierungsprozeß nur langsam und auf manchen Umwegen vor sich.

Der Stagirite selbst mochte einem schnelleren vollen Erfassen der Lösung Schwierigkeiten bereiten. Denn auch bei ihm erscheint ja der Formbegriff selbst nicht ohne Mängel, und seine Anwendung erschwert sich dort, wo er auf das Gebiet der Psychologie übertragen wird. In ersterer Hinsicht hat man mit Recht darauf hingewiesen[2], daß der Form mit ihrer Bestimmung als *motor* eine größere Realität beigelegt wird, als in ihrem Begriffe ursprünglich enthalten ist. Bezüglich des zweiten besteht die Unklarheit[3], daß Aristoteles einmal eine dreifache Seele aufstellt und ganz allgemein behauptet, daß die niedere in der höheren enthalten ist und an sie ihre Funktionen abtritt, das andere Mal aber, wie schon erwähnt, den *νοῦς* als von außen hereintretend und selbständig neben der Seelenform bestehend bezeichnet.

So wird man der Frühscholastik es nicht allzusehr zum Vorwurfe machen können, daß sie lange mit dem Problem ringen mußte[4], und daß sie unbesorgt platonische und aristotelische Anschauungen bei der in Frage stehenden Schwierigkeit zu verbinden suchte, ohne sich ihrer innersten Gegensätzlichkeit vollauf bewußt oder auch nur überhaupt bewußt zu werden.

Ohne Bedenken suchte man das Verhältnis von Leib und Seele dahin zu bestimmen, daß man sagte: *„Anima est motor et perfectio corporis“*[5].

Allerdings könnte man den hierin liegenden Gegensatz dadurch abzuschwächen versuchen, daß man sagt, *perfectio* muß

---

[1] Vgl. z. B. Wilhelm von Auvergne (Baumgartner 13 f.).

[2] Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles,* Bonn 1871, 139; vgl. *ebd.* 130 ff.

[3] Vgl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II 2 [3], 593.

[4] Dazu kommt noch das Schwankende im aristotelischen Begriff der Materie, der dem Mittelalter übermittelt wurde durch Ambrosius *(Hexaëmeron)*, Chalcidius und Boëthius (s. S. 20, Note 4 und 7, sowie de Wulf, *Gilles* 26), mit dem die Frühscholastik leichtverständlicherweise noch weniger fertig werden konnte als Aristoteles selbst. Vgl. Baeumker, *Materie* 247 ff. (bes. 254).

[5] Vgl. bei Bonaventura (Lutz 18 ff.).

nicht notwendig als die Übersetzung des aristotelischen *ἐντελέχεια* angesehen werden. Auch der die Seele zum selbständigen, abgeschlossenen Sein erhebende Platoniker kann mit gutem Rechte sagen, daß die Seele den Leib vervollkommene, seine *perfectio* sei[1]. Aber es ist doch wohl kaum zu bezweifeln, daß man, wenigstens zur Zeit Pechams, die *perfectio* schon vorwiegend als die aristotelische *ἐντελέχεια* verstand.

Jedenfalls gibt sich hier unser Franziskaner trotz all seines in § 1 gekennzeichneten „Plato-Augustinismus" durchaus als Aristoteliker.

Zunächst gibt er an zwei Stellen die auch bei Bonaventura sich findende Bestimmung: *„Anima unitur corpori ut motor et perfectio"*[2]. Und an einer anderen Stelle heißt es: *„Anima perficit corpus suum in esse"*[3].

Klarer und unzweideutiger erscheinen dann diese Bestimmungen, wenn ausdrücklich gesagt wird, es sei ein Irrtum der Platoniker, Pythagoreer und des Avicenna gewesen, daß sie annahmen, die Seele verbinde sich mit dem Leib nicht nach Art der natürlichen Form, sondern nur als Beweger, und sie könne im menschlichen Leibe nicht ihre letzte Vervollkommnung erhalten[4]. Demgegenüber wird ausdrücklich erklärt: „Die Seele verbindet sich mit dem Leibe, wie die Form mit der Materie"[5]; „die Seele ist die Form des Leibes"[6]. Gleichwertig ist es, wenn es heißt, der Leib gehöre zur Definition der Seele[7], die vernünftige Seele gebe dem Leibe das Sein[8].

Pecham hebt auch noch eigens hervor, daß es sich um eine *forma substantialis quantum ad esse primum*[9] handelt und nicht nur um ein *accidens accidentaliter adveniens*[10], denn aus dem Leibe und der Seele entsteht eine Wesenheit[11], ein ein-

---

[1] Lutz 21.

[2] *Texte* q. III D 1 (34) und öfter. Vgl. Bonav., *Op. omn.* II 221.

[3] *Sent.* fol. 29[r] a.

[4] *Texte* q. XIII C (111).

[5] *Texte* q. XIII A 2 (107).

[6] *Quodl. Rom.* fol. 41[v] b.

[7] *Texte* q. IV C (50).

[8] *Texte* q. XIII A 3 (107).

[9] ⟨Anima⟩ „unitur ⟨corpori⟩ substantialiter ut forma substantialis". *Texte* q. IV D 20 (57). „Intellectus dat esse materiae et est forma substantialis quantum ad esse primum"; *ebd.* D 14 (56).

[10] *Quodl. Rom.* fol. 43[r] b.

[11] „Ex corpore et anima fit una essentia". *Quodl. Rom.* fol. 43[v] b.

ziges Suppositum[1], und erst dieses Suppositum ist der Mensch, da überhaupt bei den Kreaturen Suppositum und Wesenheit innerlich zusammengehören, das Entstehen und Vergehen des einen mit dem des andern gegeben ist[2].

Die Seele ist darum für sich allein etwas Unvollkommenes, wesentlich ergänzungsbedürftig, von Hause aus auf den Leib und seine Information hingeordnet[3]. Nicht als wenn die Seele etwas vom Leibe empfinge — sie überragt ihn ja an Würde und Vollkommenheit unendlich —, sondern der Leib ist für sie gleichsam nur das Betätigungsfeld, auf dem wirkend sie aus den Tiefen eigenen Reichtums heraus sich vervollkommnet, indem sie ihre Kraft in den Körper hinüberströmen läßt[4]. Die Seele ist also ganz der gebende Teil, der Leib nur der empfangende; doch ist das Geben der Seele innerlich so notwendig und darum ein Empfangendes für sie so durchaus nötig, daß sie nach dem Tode des Menschen so lange nicht zum vollen Besitz des Glückes und der Seligkeit gelangen kann, als sie von ihrem Leibe getrennt sein muß[5].

Der schroffe Gegensatz, der mit dieser Behauptung zu früher Gesagtem sich aufzutun scheint, wird auch hier wieder durch jenes eben schon erwähnte theologische Ingrediens gemildert: Die Hinordnung von Leib und Seele zueinander und ihre Verbindung, die an sich wesentlich und naturnotwendig ist, wird infolge des Sündenfalles zugleich eine widernatürliche, eine erzwungene. Zwischen die gegenseitige Anziehung, wie sie im Verhältnis von Form und Materie besteht, tritt störend der durch die Urschuld geschaffene Zwiespalt zwischen Geist und Körper.

§ 4. Die forma corporeitatis.

Wir sahen also, daß Leib und Seele zwei in sich abgeschlossene Substanzen sind und trotzdem im Verhältnisse von Materie und Form zueinander stehen sollen.

Fragen wir nun nach dem „Wie“ dieser hylemorphischen Verbindung, so erheben sich neue Probleme und der Streit der Meinungen vervielfältigt sich.

---

[1] *Ebd.* 40 r a. [2] *Sent.* fol. 27 r a.
[3] *Sent.* fol. 34 r a. [4] *Texte* q. XI C (101).
[5] *Texte* q. XI. Vgl. die *Responsio* (100 ff.).

Wir werden gut daran tun, zwei Dinge scharf auseinander zu halten: den *status fiendi* und den *status essendi*[1]. Daß die menschliche Seele in *statu fiendi* sich nicht mit jeder beliebigen Materie zur Konstituierung des menschlichen Kompositums verbinden kann, sondern einen eigens präformierten, organisierten Leib voraussetzt, ist klare und unzweideutige Lehre des Aristoteles[2] und wird auch von keinem Scholastiker, selbst von Thomas nicht[3], bestritten. Die Meinungsverschiedenheiten erheben sich erst bei der Frage bezüglich des *status essendi*. Nachdem die Seele mit ihrer Materie, dem präformierten Leibe, sich verbunden, besteht sie dann neben den präformierenden und disponierenden Formen weiter, oder ersetzt sie diese, indem sie dieselben gleichsam vertreibt oder in sich in einer höheren Einheit zusammenfaßt? Das ist der *status quaestionis,* der dann im einzelnen wieder viele Unterfragen einschließt: Bleiben in den chemischen Zusammensetzungen die Formen der einzelnen Elemente? Gibt es im Menschen neben den Formen der Elemente noch eine eigene Form, die dem Leibe das Körpersein verleiht? Zerlegt die Seele selbst wieder sich in *vegetativa, sensitiva* und *intellectiva?* Logisch hängen diese Fragen eigentlich innerlichst zusammen, und man sollte von vornherein annehmen, daß, wer das eine zugibt, auch dem andern zustimmt, wer also eine eigene *forma corporeitatis* aufstellt, auch eine Pluralität der Seelen behauptet. Tatsächlich ist dem aber nicht so. Mastrius z. B. lehnt eine Vielheit der Seelen ab, hält aber an der *forma corporeitatis* fest[4].

---

[1] Bei Bonaventura ist z. B. diese Unterscheidung nicht beachtet. Vgl. Lutz 28. Auch sonst scheinen die Scholastiker selbst diese doppelte Seite des Problems nicht allzu scharf auseinanderzuhalten. Für das Verständnis der hier anzustellenden Untersuchungen ist sie jedenfalls nicht zu übersehen.

[2] Er betont den Pythagoreern gegenüber auf das schärfste, daß die Seele nicht in jedem beliebigen Körper sein kann. *De anima* II 2, p. 414 a 20—25: „*Σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνῆρμοζον αὐτήν, οὐδὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.*“ Vgl. Hertling, *Materie und Form* 119 ff.

[3] *De potentia* III 9 ad 9: „Et sic oportet, quod huiusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones.“ Vgl. de Wulf, *Gilles* 57.

[4] Vgl. Ehrle, *Olivis Leben und Schriften* (in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* III 409 ff.); de Wulf, *Gilles* 36.

Wir können darum den Komplex der berührten Fragen in zwei getrennt zu behandelnde Gruppen zusammenfassen, in die Fragen: Gibt es neben der vernünftigen Seele noch eine andere Form im menschlichen Kompositum? m. a. W.: Informiert die Seele unmittelbar die *materia prima* oder eine schon präformierte Materie? und die andere: Besteht die Seele selbst aus mehreren Formen, oder stellt sie eine Einheit dar?

Man wird sofort vermuten, daß die platonisierende Anthropologie mit ihrem Gegensatz zwischen Leib und Seele den zweiten Teil der ersten Frage bejaht: Neben der Seele bestehen im Menschen die anderen Formen fort, die Seele informiert nicht unmittelbar die *materia prima,* sondern das *corpus humanum.*

Und es war diese Lösung bis Thomas von Aquin die gewöhnlichere[1], und eigentlich erst durch ihn, der den, wie schon bemerkt, von Aristoles nur angedeuteten und praktisch kaum je verwerteten Begriff der *materia prima*[2] erst im weitesten Umfange zur Ausbildung und Anwendung brachte, erhob sich hier eine Streitfrage. Noch Albert empfindet das Problem durchaus nicht. Nur aus gelegentlichen Bemerkungen ist seine Stellungnahme zu ihm zu erkennen[3]. Er zählt mit den Lehrern des Franziskanerordens, Alexander von Hales[4], Johann von Rupella[5], Bonaventura[6], Olivi[7] und Duns Skotus[8], mit Heinrich von Gent[9], Petrus von Tarentasia[10] und Robert Kilwardby[11] zu den Verfechtern einer *forma corporeitatis.* Ja bei Thomas selbst läßt sich in seinen früheren Schriften eine Hinneigung zu ihr erkennen[12].

---

[1] Vgl. de Wulf, *Gilles* 31; Schneider, *Alb. Magn.* 23.

[2] Vgl. Baeumker, *Materie* 241 ff.

[3] Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 28.

[4] *S. th.* II, q. 63, m. 1; vgl. Wittmann 62.

[5] Dominichelli c. 35—37 (161 ff.).

[6] Scholion II 322; 301. Vgl. J. Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen,* Paderborn 1888, 68. Dagegen Lutz 27. *Sent.* II, d. 17, a. 1, q. 5. *Bonav.-Scholion* II 323.

[7] Jansen, *Die Lehre Olivis* 169 ff.; *Die hdsch. Überlieferung* 17.

[8] *Sent.* IV, d. 11, q. 3 p. 58 a seqq.; *De rerum principio* q. 10, a. 2, 11, p. 82 a seqq. Vgl. das genannte Scholion 322; Werner, *Die Scholastik des spätern Mittelalters,* Bd. I (Wien 1881) 281 ff. Montefortino III 481 ff.

[9] *Quodl.* IV 13 (Ausgabe Venedig 1613), 162 ff. Hierzu besonders *Quodl.* II 2; 3 (47 ff.). Vgl. Wittmann 65.

[10] *Bonav.-Scholion* II 301. [11] Vgl. de Wulf, *Gilles* 95.

[12] Wittmann 74; de Wulf, *Gilles* 47 f.

Auch Pecham haben wir unter die Vertreter dieser älteren Meinung zu zählen. Er hat in seinen *Quodlibeta*[1] eine eigene quaestio *„Utrum anima rationalis forma corporis, unde corpus est“*, die klar und bestimmt mit Nein beantwortet wird.

Im *corpus* führt er für seine Ansicht nur zwei Autoritätsbeweise an. Einmal scheine der Herr selbst diese Antwort auf jene Frage zu geben. Der Bericht von der Erschaffung des Menschen: *„Formavit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae“*, und die Auslegung dieser Stelle durch die Schrifterklärer tue dar: *Corpus fuit formatum prius natura vel tempore, quam infunderetur anima. Ergo prius habebat materiam et formam.* Und daß dieses nicht nur für den *status fiendi*, sondern auch für den *status essendi* gelte, gehe daraus hervor, daß die *forma corporalis, maxime humana, non habet oppositionem ad animam rationalem*[2]. Ein Satz, der etwas später noch eigens begründet wird: *Corporeitas supponitur in definitione animae, quae est actus corporis organici physici potentia vitam habentis. Ergo post rationalem mansit etiam alia forma corporalis.* Auch der „Philosoph“ bezeuge diese Auffassung, wenn er am Schlusse des 16. Buches *De Animalibus*[3] erkläre *„quod illud, quod operatur corpus, postquam fecerit omnia membra, est forma“*. Vorher wird im *Contra (partem affirmantem)* noch behauptet, daß im anderen Falle, *si non esset ibi forma nisi una, ergo quidquid est ibi est unius speciei omnino. Ergo manus non est organum differens specie a pede, nec oculus ab aure. Quod impossibile est,* und damit die ganze Lösung auf die „idée inspiratrice“, die „base métaphysique“[4] zurückgeführt, auf jenen extremen rationalen Realismus, der sich recht kraß bei Avencebrol in dem Grundsatze kundgibt: *„Quidquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud, est compositum ex illo, in quo resolvitur“*[5], oder ähnlich bei Gundisalvi: *„Quidquid enim intellectus dividit et resolvit in aliquid, compositum est ex his, in quae resolvitur“*[6].

Auch in jenem Zusammenhang finden wir bei Pecham die Lehre von der *forma corporeitatis* gebracht, in welchem sie im Ver-

---

[1] *Quodl. Rom.* q. 25; fol. 43^{r} b—43^{v} a. [2] *Ebd.* fol. 43^{v} a.

[3] D. h. Lib. II. *De anim. gen.* (Vgl. *Philos. Jahrbuch,* Fulda, Bd. 27 [1914] 28.) [4] De Wulf, *Gilles* 34.

[5] *Fons vitae* II 16 (ed. Baeumker 51). [6] Wittmann 18, Note 2.

laufe der Kontroverse besonders gerne auftritt[1]. Er benutzt sie, um mit ihrer Hilfe die numerische Einheit des toten und lebendigen Leibes Christi zu begründen.

Er wirft die Frage auf, die an den Lombarden anknüpft, und in der man eine Schwierigkeit gegen die These *de unitate* fand: *„Utrum diceretur de (Christi) oculo vivo et mortuo aequivoce"* und beantwortet sie mit Aristoteles[2], Albert[3] und Thomas[4] dahin, daß man nur von einer äquivoken Prädikation reden könne, da das Fleisch Christi durch den Tod seine spezifische Natur verloren habe. Die *numerische* Einheit zwischen seinem toten und lebendigen Leibe müsse man aber behaupten; doch werde diese von einigen falsch begründet, indem sie erklärten: *„Identitas numeralis creatur ab identitate suppositi"*. Das sei aber durchaus falsch *(sed ista narratio est frivola et inanis), „quoniam, licet unitas numeralis naturae sequatur ex unitate suppositi, quae creatur ex principiis ipsius naturae, non tamen sequitur ex unitate suppositi alterius, v. gr. si Christus assumeret diversas naturas humanas in identitate suppositi, non tamen illae duae naturae essent una natura humana"*. Nicht gerade falsch, aber von den meisten nicht angenommen, sei jener Lösungsversuch, der annehme, daß beim Tode Christi die Seele sich nicht *propter harmoniam corporis solutam*, sondern nur durch ein Wunder vom Leibe getrennt habe[5]. Darum könne man allerdings das Auge dem lebendigen und toten Leibe äquivok zuschreiben. Dagegen, meint Pecham, sei die numerische Einheit vielmehr so zu begründen: *„Sicut coniunctio principiorum, materiae et formae scilicet, dat esse, eorundem indivisio dat unum esse. Unum enim est ens, quod non dividitur. Ex prima autem coniunctione formae cum materia causatur unitas, scilicet ex coniunctione formae primae substantialis cum materia prima, quae simul est substantia et*

---

[1] Vgl. Zigliara, *De mente concilii Viennensis,* Romae 1878, 206: „Haec quaestio est corrolarium principalioris quaestionis de unitate vel multiplicitate formarum substantiarum in homine." Ferner R. Janssen, *Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin,* Bonn 1912, 53 ff. Vgl. *Registrum* III 840.

[2] *De part. anim.* I 1, p. 641 a, 18 ff. und *De anim. gen.* II 5, p. 741 a, 10 ff.

[3] *S. de hom.* q. 2, a. 1 und *S. th.* II, t. 13, q. 77, m. 4.

[4] Vgl. Janssen *a. a. O.* 55. Thomas, *Quodl.* II 1; III 4; IV 8.

[5] Auch Heinrich von Gent referiert über diese Ansicht, will sie aber nicht entscheiden: „In labyrinthum nos ponimus istam materiam nimium perscrutando." *Quodl.* II 3 (Ausgabe Venedig 1613, 50 v).

haec substantia. Et ideo superveniens mutatio formarum naturalium in esse physico circa substantiam non mutat identitatem numeralem substantiae vel corporis per se, quia vivum et mortuum nihil faciunt ad essentiam corporeitatis, quamvis mutet esse specificum generis naturalis infimi et quorundam subalternorum. Sub transmutatione enim simul manent materia prima et forma prima substantialis, quia sola materia non est subiectum". Die numerische Einheit würde dort nur verloren gehen, wo eine vollständige *transmutatio* stattfindet, *„adeo, quod corruptio unius est generatio alterius, ut cum cibus mutatur in carnem"*. Das ist aber beim Tode nicht der Fall, da *„in morientibus corpus vivens non mutatur in rem completam alterius speciei per se, sed in defectum speciei humanae et vitae"*. Es ist also genauer zu sagen: *„Oculus Christi vivi et mortui fuit oculus aequivoce. Nec fuit idem oculus, quia nec oculus proprie; sed fuit eadem pars corporis humani secundum quod corpus"* [1].

Informationssubstrat der menschlichen Seele ist also nicht unmittelbar die Urmaterie, sondern das von ihr und der *forma corporeitatis* gebildete *corpus humanum* [2]. Wenn es trotzdem an manchen Stellen heißt: *„Anima rationalis dat e se corpori"* [3] oder *„est forma substantialis quantum ad esse primum"* [4], so

[1] Vgl. *Corruptorium* des Wilhelm de la Mare, art. 31 (in: *Correctorium corruptorii editum a venerabili Domino Egydio de Roma contra et adversus quosdam emulos doctrine s. Thome de Aquino,* Argentine 1501; ohne Seitenzählung): „Haec positio . . . reprobatur a magistris, . . , quia ex ipsa sequuntur plura contraria fidei catholicae . . . Quia fides ponit, quod unum est corpus numero, quod Filius Dei sumpsit de Virgine . . . et idem fuit mortuum in patibulo et sepultum in triduo. Si autem illius corporis Christi non fuisset alia forma substantialis quam anima intellectiva, postquam illa fuit separata, vel remansit materia prima sola, vel alia forma substantialis fuerit introducta. Ex quibus sequitur, quod non fuit idem numero in patibulo et sepulchro. Si enim remansit sola materia prima, non erat corpus. Ergo nec idem corpus numero. Materia enim prima non est corpus." Vgl. Zigliara *a. a. O.* 220.

[2] Gegen diese Anschauung wird von manchen die Entscheidung des Konzils von Vienne (1311) angeführt. So z. B. Zigliara in der ganzen Tendenz seines Buches. Vgl. dagegen die Rezensionen in: *Der Katholik,* Mainz 1878, Juli, 1—21 (von P. Ign. Jeiler) und *Zeitschrift für kath. Theologie,* Innsbruck 1878, 785—791; ferner Jansen, *Zeitschrift für kath. Theologie,* Innsbruck 1908, 289 ff.; jetzt auch *Die Lehre Olivis* (s. Literatur). Hier wird auch (169 f.) darauf hingewiesen, daß nach Olivi als *formabile* für die *anima intellectiva* nicht die niedere Form aufzufassen ist. Schon Werner (*Averroismus* 10) gegen Aureoli.

[3] *Texte* q. XIII A 3 (107). S. oben S. 22, Note 8.

[4] *Texte* q. IV D 14 (56). S. oben S. 22, Note 9.

sind diese und ähnliche Ausdrücke wie bei Aristoteles[1], Bonaventura[2] und Albert[3] dahin zu verstehen, daß der Inteliekt dem Kompositum und in ihm dem Leibe das spezisch menschliche Sein verleiht, wie das manchmal auch eigens gesagt wird.

Der Intellekt, heißt es einmal[4], ist die letzte Vervollkommnung des Menschen; *dat esse materiae specificum et completum*[5]; und an einer anderen Stelle[6] wird gesagt: *„Anima rationalis complet omnes formas specifice.“*

III. Die Art der Verbindung von Leib und Seele.

Neuplatonische Elemente.

§ 5. Medienlehre.

Mehr noch als die Anschauung von einer den Leib unabhängig von der vernünftigen Seele informierenden *forma corporeitatis* bewegt sich die Medienlehre im Fahrwasser des platonisch-neuplatonisch-augustinischen Gegensatzes von Leib und Seele. Bei einem so innerlichen Verhältnisse, wie es nach der aristotelischen Materie-Formtheorie zwischen den beiden Wesensbestandteilen des Menschen besteht[7], hat es eigentlich keinen Sinn, nach den Bindegliedern zu suchen, die beide zusammenfügen.

Trotzdem finden wir aber beim Stagiriten starke Anklänge an eine Medienlehre[8], denn überall dort, wo er sich bemüht, die Vorgänge im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens, etwa des Schlafes oder Traumes, zu erklären, ist es bald das Warme, bald das Pneuma, bald die vegetative Seelenstufe, welche die Rolle der Vermittlung übernehmen muß. Es zeigt uns das nur

---

[1] *De anima* II 4, p. 415 b 12—14. Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 25.

[2] Vgl. das zitierte *Scholion* II 322; Lutz 24, 26.

[3] Schneider *a. a. O.* 26. *S. de hom.* q. 4, art. 4: „Dicendum quod vivere, quod dicitur intelligere, est illud, quod est ab anima intellectiva. Non quidem a potentia est, quae dicitur intellectus. *Et hoc bene potest suscipere corpus organicum hominis.*“ Die Seele gibt also nicht das Körper-Sein, sondern nur noch das spezifische Mensch-Sein. Schneider sagt: Das Organismus-Sein. Das scheint mir nicht zutreffend.

[4] *Quodl. Rom.* fol. 43 v b. [5] *Quodl. Rom.* fol. 38 r a.

[6] Vgl. unten § 7. [7] Vgl. *De anim.* II 1, p. 412 b 6—9.

[8] Baeumker, *Materie* 223.

aufs neue, daß Aristoteles es nicht vermocht, seinen Hylemorphismus praktisch überall konsequent durchzuführen[1].

Auf dem Boden der Gegensätzlichkeit von Leib und Seele ist dagegen die Medienlehre nur zu verständlich. Für Plato selbst bestand allerdings das Problem eigentlich noch nicht, wie oben schon erwähnt wurde. Im Neuplatonismus aber hat die Lehre liebevolle Ausgestaltung erfahren[2]. Von dort kommt sie via Augustin und via arabischer Philosophie (Israeli und Avicenna) ins lateinische Mittelalter[3]. Wir finden sie bei Cassiodor[4] und Alcuin[5] so gut, wie bei Eriugena[6] und Claudianus Mamertus[7]. Hugo von St. Viktors Schrift *De unione corporis et spiritus* gab das Überlieferte in reicherer Ausbildung weiter[8]. Sehr ausführlich wird auch von Alcher in seinem Buche *De spiritu et anima*[9] diese uns sehr eigentümlich anmutende Lehre dargelegt. Bis zu Thomas blieb sie in wenig wechselnder Verschiedenheit die herrschende Anschauung.

Die *„lex divinitatis"*, daß weit Auseinanderstehendes durch stufenweise sich nähernde Zwischenglieder sich zueinander finde, war ihr leitender Gedanke[10]; ihre Ausführung im einzelnen sehr wechselnd. Doch blieb man meistens nicht bei dem sozusagen nur ästhtetischen Wohlgefallen der Seele an der Harmonie des Leibes stehen, das Wilhelm von Conches als Bindeglied benützte[11], man nahm hinzu eine Ähnlichkeit schon im physischen Wesen und ließ jene Harmonie mehr nur Voraussetzung sein[12].

So beispielsweise bei Bonaventura. Auf seiten des Körpers besorgen die Vermittlung seine Harmonie, die *complexionis aequalitas*, die in den Organen ihren höchsten Grad erreicht, und die sogenannten „Lebensgeister", der *spiritus naturalis, animalis* und *vitalis*. Durch sie erhält der Körper Anteil

---

[1] S. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, Gotha 1880, I 2, 130 ff. Vgl. Lutz 35; Schneider, *Alb. Magn.* 386.

[2] Baeumker, *Witelo* 452 ff. [3] Baeumker *a. a. O.*, Storz 123 f.

[4] *De anima* c. 2 (*PL* 70, 1284 B). Vgl. Ostler 73.

[5] *De animae ratione* c. 12 (*PL* 101, 645 A).

[6] Stöckl, *Geschichte der Philos. des Mittelalters* I 93, 102.

[7] *De statu an.* I 22 (*PL* 53, 727 C; ed. Engelbrecht, p. 80 seq.).

[8] Ostler 73. [9] Cap. 14 (*PL* 40, 789 f.).

[10] „Lex divinitatis haec est, ut infima per media reducantur ad summa." Bonav., *Op. omn.* V 226, Note 9. Vgl. Dionys., *De caelesti hierarchia* c. 4, § 3; c. 8, § 2 und *De eccles. hierarchia* c. 5, § 4.

[11] Vgl. Ostler 70 ff. [12] *Ebd.* 73.

an der Durchdringlichkeit und Feinheit *(subtilitas)* des Geistes. Sie selbst sind wie die *complexionis aequalitas* eine Wirkung der *forma formarum*, des himmlischen Lichtes[1]. Von seiten der Seele bildet das Bindeglied ihre *pars vegetativa*[2].

Ganz die gleichen Anschauungen vertritt nun auch Pecham, einschließlich des verunglückten Versuches seines Lehrers, die neuplatonische Lichttheorie mit der Medienlehre zu verquicken[3]. Die *anima rationalis* steht dem Leibe nicht mehr fremd gegenüber, sondern die beiden begegnen sich in einer gegenseitigen *appropriatio*. Diese besteht in ihrer untersten Stufe oder in ihrer ersten Voraussetzung darin, daß der Leib *nobilissimae et aequalissimae complexionis* ist[4]. Durch diese *aequalitas* nähert er sich im höchsten Grade der Einfachheit der Himmelskörper und damit vollkommener Harmonie[5]. Nach oben, zur Seele hin, wird die *appropriatio* beschrieben mit den Worten des Buches *De spiritu et anima*[6]: „*Sunt quaedam similia corporis supremum et spiritus infimum, in quibus sine naturarum confusione personali unione coniungi possunt. Similia enim similibus gaudent. Sic et anima, quae vere spiritus est, et caro, quae est corpus, in suis extremitatibus facile et convenienter uniuntur i. e. in phantastico scientiae*[7], *quod corpus non ‹est› sed simile corpori, et sensualitate carnis, quae vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest.*“ Pecham selbst verweist zum näheren Verständnis dieser Worte auf eine andere Stelle, wo die Frage noch ausführlicher behandelt sei[8]. Dort aber werden als eigentliche Medien für die Verbindung der vernünftigen Seele mit dem Leibe die vegetative und sensitive Seelenstufe bezeichnet. Sie seien dazu besonders befähigt, da sie *materialiores ratione, immaterialiores carne*[9] sind. Auf die Frage, ob dabei eine Verdopplung dieser Vermögen im Menschen anzu-

---

[1] Baeumker, *Witelo* 403. [2] S. Lutz 37.

[3] Das Licht als Bindeglied zwischen Seele und Körper erscheint bei Pecham allerdings nur ganz gelegentlich. Soweit ich seine Schriften kenne, einzig in der demnächst erscheinenden Abhandlung *De sphaera*. Vgl. zur Kritik dieser Lichttheorie Baeumker, *Witelo* 403. Man sehe jetzt noch Albertus Magn., *Hist. Animal.* XX, tract. 1, c. 5 ff. (*BB* XVI). Albert ist seinerseits dagegen. [4] *Texte* q. IV D 20 (57).

[5] *Texte* q. XIII A 3 (107). [6] Vgl. S. 30, Note 9.

[7] Vgl. dazu Isaak von Stella und Hugo von St. Victor; Ostler 77.

[8] *Texte* q. III D a 4 (37). [9] *Ebd.*

nehmen sei, wie es etwa Isaak von Stella[1] tut, um so einen Parallelismus bis ins höchste und tiefste hinein herzustellen, hat Pecham keine bestimmte Antwort gegeben[2].

Im *Sentenzenkommentar* werden schließlich auch noch die Lebensgeister als Medien genannt, weniger zur Verbindung von Leib und Seele in ihrem Sein *(in actu primo),* als in ihrem Handeln *(in actu secundo)*[3].

§ 6. Die Pluralitätstheorie.

Die Seele verbindet sich also nicht unmittelbar mit der *materia prima,* sondern informiert einen schon aktuierten Körper. So mit vielen anderen Pecham.

Wie ist nun aber des weiteren das Verhältnis dieser intellektuellen Form, ihr Betätigungsbereich im menschlichen Kompositum zu denken? Ist sie Ausgangspunkt auch für alle jene unserer „physischen" Funktionen, die wir mit den Pflanzen, und für jene, die wir mit den Tieren gemeinsam haben? Oder gehen diese Lebensäußerungen aus eigenen Prinzipien hervor? Ist die Seele Alleinherrscherin im Menschen oder nicht?

Das ist die große Streitfrage, die Thomas von Aquin in die stark erregten Erörterungen seiner Zeit hineintrug, das Zentralproblem, um das sich aller Widerstreit gegen den „Neuerer" sammelte; das die große Kontroverse, die wie keine zweite dem philosophischen Betriebe im bedeutsamen letzten Drittel des ausgehenden 13. Jahrhunderts ihren Stempel aufdrückte[4].

Man braucht nur einmal die Menge der damals entstehenden Streitschriften zu unserer Frage[5], die zahlreichen Ab-

---

[1] Ostler 72 und 77. [2] S. unten.

[3] *Sent.* fol. 8 v a in fine: „Sicut enim est aliqua dispositio corporis humani, per quam intellectus est sibi unibilis et qua destructa separatur; sic aliqua est dispositio in corpore operationi intellectus subministrans, quae operatio est, ut credo, altissimorum spirituum."

[4] Einen guten Überblick über diese Ereignisse bietet de Wulf in seiner schon öfter genannten Abhandlung *Gilles;* bes. Kap. 2 und 3, 10—59.

[5] Vgl. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode* (in: *Zeitschrift für kathol. Theologie,* Innsbruck 1913) 266 ff. Grabmann, *Le Correctorium corruptorii du Dominicain Johannes Quidort de Paris* († 1306) (in: *Revue néo-scolastique de Philosophie* XIX [1912]) 404 ff. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste* (in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* VII [1913]). 46 ff.

handlungen „*De gradibus formarum*“[1] und „*De unitate formae*“[2] sich anzusehen und auf den Widerhall dieser literarischen Fehde in den Quodlibeten zu achten[3], um zu erkennen, welch allgemeines und oft genug recht leidenschaftliches Interesse man damals diesen Dingen zuwandte.

Es kann wohl nicht bestritten werden, daß Thomas von Aquin in seiner streng monistischen, fälschlich für aristotelisch gehaltenen Auffassung der Form, als erster selbständig die Lehre von ihrer absoluten Einheit im Menschen aufgestellt hat[4]. Allerdings vertritt Siger von Brabant in diesem Punkte die gleiche Auffassung. Aber es wird trotzdem verkehrt sein, wenn Pecham die neue Lehre auf die Averroisten Siger und Boëthius von Dacien zurückführen möchte[5]. Es geschieht das wohl nur in dem Bestreben, sie dadurch verdächtig zu machen.

Den Kampf im einzelnen wieder zu schildern, der sich gegen die thomistische Neuerung von seiten mancher Weltpriester und vieler Franziskaner nicht nur, sondern anfänglich auch bei den Mitbrüdern des Aquinaten selbst ziemlich heftig erhob, und schließlich zur Zensurierung der thomistischen These in Paris und Oxford sich auswuchs, ist wohl nicht nötig[6].

---

[1] Z. B. Richard Clapvel, *Quaestio de gradu formarum per rationes logice.* Paris, *Bibl. nat.*, ms. lat. 15692, fol. 176^{v} b. Nach Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. Nat.* V, Paris 1892, 69 wird der durch und durch thomistische Traktat irrtümlich dem Richard von Middleton zugeschrieben; München, cod. lat. 8723; Herveus de Nédellec (Natalis), *De gradu formarum* q. XVIII (ed. Venedig 1513, fol. 86^{r} b). Cfr. Thomas, *Opusc.* 42. Im cod. 104 (7) der Bibliotheca Angelica in Rom erscheint der Traktat im Index mit der bezeichnenden Überschrift „*De unitate formae contra minoristas*“; Pavia, *Bibl. Univ.* cod. 244 (s. XIV), fol. 60 ss.: Walter Burley, *De gradibus formarum*; Reims, *Quaestio de pluralitate formarum et diversitate generis et speciei ordinata per mag. Joh. de Leuduno et completa a. D. 1317, 23 die ianuarii.* Für später vgl. Cantor II 121 und Wieleitner (s. Literatur).

[2] Vgl. Ehrle, *Der Kampf* 268, wo der Stamser Schriftsteller-Katalog des Dominikanerordens sieben solcher Traktate nennt; ferner de Wulf, *Gilles* 50, Note 3 und 4; 74, Note 1; 9, Note 1; s. Ehrle, *Summa philosophica a C. Allemanno*, Paris 1894, tom. III, p. 2, pag. V—XI.

[3] Vgl. *Texte* q. III, 29, Note 1.

[4] De Wulf, *Gilles* 43 ff.

[5] Mandonnet, *Siger* I 101.

[6] Vgl. außer den genannten Grabmann, Mandonnet und Ehrle noch Janssen, *Die Quodlibeta* 51 ff.

Auch Pechams Stellung innerhalb des Streites ist längst bekannt[1]. Wir wissen, daß Pecham an allen Orten und bei jeder Gelegenheit gegen die Ansicht von der Einheit der Wesensform im Menschen auftrat. Er bezeichnet die gegenteilige Ansicht als bisher von der ganzen Welt vertreten, sah in der Änderung die Quelle höchst verwerflicher, die Glaubensreinheit trübender Irrtümer und hielt sich deshalb unter schwerer Sünde zum entschiedenen Einschreiten gegen sie für verpflichtet. Wir hören, daß er die alte Anschauung nicht nur in einer größeren Disputation in Paris gegen Thomas verteidigte, sondern auch als Erzbischof die schon von seinem Vorgänger, dem Dominikaner Kilwardby, erlassene Verwerfung dieses Irrtums in aller Form erneuerte.

Dabei besteht bezüglich der Pariser Disputation eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Pecham versichert, er selbst habe dabei den von allen Seiten, von den Magistri nicht nur, sondern selbst von den eigenen Mitbrüdern und vom Bischof, scharf angegriffenen Aquinaten nach Kräften verteidigt, so weit das ohne Schädigung der Wahrheit geschehen konnte. Dem steht die Aussage „eines der gewichtigsten Zeugen" des 40 Jahre nach diesem Vorfall für Thomas geführten Heiligsprechungsprozesses entgegen[2].

Leider lassen uns die Mss. für die etwaige Aufhellung dieses Widerspruches so ziemlich im Stich. Weder unter den Schriften von Thomas, noch unter denen des Pecham finden sich größere Abhandlungen, die auf diese Disputation besonderes Licht würfen. Wir dürfen annehmen, daß das Ereignis mit dem von Thomas um Ostern 1270 abgehaltenen dritten *Quodlibetum* zusammenfällt[3]. Es läßt in seiner *„determinatio"* nichts von der Hitze des Kampfes widerstrahlen. Viel ausführlicher, aber eben so ruhig wird die *unitas formae* verteidigt in *„De spiritualibus creaturis"* (art. II), das ebenfalls um diese Zeit entstanden sein dürfte[4].

Eine direkte Auseinandersetzung eigens mit Pecham ist bei keiner Abhandlung zu erkennen. Dieser selbst behandelt

[1] Vgl. den genannten Artikel von Ehrle, *John Peckham*, bes. 191ff.; *Texte, Prolegomena* III ss.

[2] *Acta SS.* 7. Martii. Processus inquisitionis, cap. 9, n. 77. Vgl. *Texte, Prolegomena* IV; Ehrle, *John Peckham* 189.

[3] Mandonnet, *Siger* I 99; Janssen *a. a. O.* 88.

[4] Grabmann, *Thomas von Aquin* (Sammlung Kösel), Kempten und München 1912, 17; Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*[2], Freiburg (Schweiz) 1910.

das Problem ex professo in der III. Qu. seiner *„Disputationes de anima“*[1] und einschließlich in den schon behandelten *quodlibetales.*

Die *disputata* fragt zunächst etwas auffällig: *„Quaeritur, utrum possibile sit in uno homine esse duas animas secundum errorem Manichaei“*, und fügt dann erst hinzu: *„aut alio modo?“*

Der erste Teil der an die Katharer erinnernden Frage[2] wird dann in der Ausführung entschieden verneint: es könne im Menschen nicht zwei sich entgegenstehende Seelen, eine gute und eine böse, geben. Die Erfahrungstatsache, auf welche der Irrtum sich stützt, nämlich die, daß sich im Menschen zwei einander bekämpfende „Parteien“ finden, erkläre sich aus der Verbindung der Seele mit einem durch Erbschuld und persönliche Sünde verdorbenen Leibe, näherhin mit der korrupten *voluntas sensitiva.* Deren Unordnung bestehe aber darin, daß sie sich der Herrschaft und Leitung der vernünftigen Seele entzieht. Wohl lasse dieser Widerstreit auf eine Verschiedenheit der Potenzen, nicht aber auf eine Verschiedenheit der Seelen schließen.

Dann kommt Pecham auf die zweite Frage: *„An aliter possit poni in homine duas esse animas rationales vel alio modo dictas?“*[3] Und seine Antwort lautet recht bestimmt und entschieden: „Dicendum, quod nullo modo concedendum est duas animas esse in homine“[4].

Das klingt zunächst sehr thomistisch und läßt an Pechams Behauptung denken, daß er Thomas, so weit die Wahrheit es gestattete, in Schutz genommen[5]. Doch zeigt die nähere Ausführung, daß damit doch keineswegs des Aquinaten Einheitshypothese verteidigt wird.

Denn gerade die Beweise, welche Thomas vor allem genau an erster Stelle für seine streng monistische Auffassung verwendet, werden zwar auch hier von unserem Auktor zunächst für die Einheit der Form angeführt, dann aber als nicht zu-

---

[1] *Texte* 29—88. [2] Janssen, *Die Quodlibeta* 20.

[3] *Texte* 32 ff. [4] *Texte* 35.

[5] Gewöhnlich wird dem Selbstzeugnisse Pechams gegenüber ganz unbedingt die Aussage des Zeugen aus dem Kanonisationsprozesse vorgezogen. Daß letzteres aber ein indirektes ist („se audivisse“), 40 Jahre später liegt und ebenso leicht „Tendenz“ vermuten läßt, wie Pechams Selbstverteidigung, sollte man nicht übersehen.

treffend zurückgewiesen[1]. Der erste lautet: *„Omnis forma unitur materiae suae immediate. Ergo nulla anima mediante“*[2]. Pecham erwidert darauf: *„Sine omni medio distinguente, non tamen sine medio disponente.“* Wie das zu verstehen, hören wir gleich. Der zweite thomistische Hauptbeweis ist: *„Si in homine esset formarum diversitas, tunc homo non esset vere unum“*[3]. Pecham antwortet: *„Haec unitas sufficit creaturae, qua aliquid componitur diversis principiis. Nullum autem creatum est vere et perfectum unum, sicut patet ex Augustino in pluribus locis.“*

Also nicht die thomistische Einheit der Form ist mit dem Satze gemeint: *Nullo modo in homine esse duas animas concedendum.* Pechams Ansicht ist vielmehr die: *Unam esse in homine animam plene eam vivificantem, compositam ex triplici substantia et vita, scilicet: vegetativa, sensitiva et intellectiva*[4]. *Et per vegetativam . . . poni in specie materialiter, sed formaliter per intellectivam.*

§ 7. Die Subordination (Hierarchie) der Formen.

Wir haben also folgende Lösung: Es gibt im Menschen nicht mehrere Seelen, sondern nur eine einzige, die aus drei *substantiae et vitae,* der *vegetativa et sensitiva et intellectiva,* sich zusammensetzt. Mit andern Worten: Pecham lehnt die Juxtapositionshypothese ab, verteidigt aber gegen des Aquinaten (nach seiner Auffassung extrem monistische) Ansicht die Subordinationshypothese.

Erklären wir das näher. Schon Suarez[5] hat darauf hingewiesen, daß man alle Pluralitätstheorien in drei Gruppen zu-

[1] Die ganze Struktur der Quästion wird dadurch recht eigentümlich bedingt. Sowohl die „rationes pro“ als die „rationes contra (positionem affirmantem formae unitatem)“ werden zurückgewiesen.

[2] Vgl. *S. theol.* I^a, q. 76, a. 3; *S. contra gent.* II, 57 und 58.

[3] *S. theol.* I^a, q. 76, a. 3, c.: „Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse. Ab eodem enim habet res, quod sit ens, et quod sit una.“ Vgl. *S. contra gent.* II, 58; s. auch Janssen, *Die Quodlibeta* 53; de Wulf, *Gilles* 111.

[4] *Texte,* q. III C a (37). Vgl. de Wulf, *Gilles* 95; Janssen, *Die Quodlibeta* 51; Jansen, *Die Lehre Olivis* 174.

[5] *Disput. metaph.* XV, 10 (ed. Vivès XV, 536). Schon Skotus nennt diese drei Arten der Auffassung (*De rerum princ.* q. 11, art. 2). Er verwirft sie und tritt auf die Seite des hl. Thomas (*ebd.* q. 10, art. 4).

sammenfassen kann. Bei der ersten stehen die verschiedenen Formen durchaus selbständig und ohne gegenseitige Über- oder Unterordnung nebeneinander. Sie bilden in ihrer Gesamtheit ein bloßes Aggregat, zur Einheit verbunden durch das gemeinsame Substrat oder Suppositum[1]. Hierhin mag man die Ansicht der Manichäer zählen, die Pecham bekämpft. Nur daß sie die bloße Juxtaposition zu einem Gegensatz verschärfen. Und wenn schon die bloße Juxtaposition ohne Zweifel die substantiale Einheit des Menschen zerstört[2], dann der Manichäismus gewiß in noch viel mehr ausgesprochener Weise[3].

Eine zweite Art der Pluralitätshypothese vermeidet den Gedanken bloßer Aneinanderreihung der Formen und läßt unter ihnen das Verhältnis einer Subordination oder hierarchischer Beziehungen bestehen. Suarez unterscheidet da wieder eine doppelte Form: die Subordination ist entweder dispositiv oder substantial. Die Art der ersteren sucht de Wulf durch ein Beispiel verständlich zu machen[4]. Nach ihrer Auffassung verleihe die *forma corporeitatis* dem Dinge sein Körper-Sein und alle die Eigenschaften, welche damit verbunden sind, wie Quantität und räumliche Ausdehnung. Aber diese *corporeitas* disponiert zugleich das pflanzliche Kompositum, eine Form höherer Ordnung zu empfangen, die *vita vegetativa*. Ebenso disponiert beim Tiere die *forma vegetativa* zur *sensibilitas*. Obwohl also die sukzessiven Formen in ihrem Wesen unabhängig voneinander sind, sind doch die Vollkommenheiten, die sie der Materie verleihen, Funktionen der andern, gemäß ihrer hierarchischen Über- und Unterordnung.

Eine tiefer gehende, innerliche Unterordnung besteht, wenn die Abhängigkeit der Formen untereinander derart ist, daß die niedere Form von der höheren eine eigentliche Vervollkommnung erfährt, also z. B. die *corporeitas* in sich nach Vollendung verlangt, von der *vegetabilitas* etwa, und diese von der *sensibilitas*

---

[1] Vgl. de Wulf, *Gilles* 93 und 22 (= *Texte*). Skotus weiß für diese Ansicht nur den Plato zu nennen: „Opinio Platonis fuit, sensitivum, vegetativum et intellectivum esse tres substantias, ac proinde hominem tribus animabus esse praeditum. Sed his tribus diversas assignabat sedes." *A. a. O.*

[2] Vgl. de Wulf, *Gilles* 93.

[3] Diese Lehre wurde verurteilt auf dem 8. ökumenischen Konzil (canon 11). Vgl. Bonav., *Op. omn.* II 743.

[4] De Wulf, *Gilles* 93. Vgl. Scotus, *De rerum princ.* q. 11, art. 2, n. 6.

ein höheres Sein empfängt und ohne dieses nicht einmal imstande ist, der Materie die Vollkommenheit mitzuteilen, deren Quelle sie ihrem Begriffe nach ist. Bei dieser Auffassung müßten wir also in aufsteigender Linie von einer *forma completiva* reden, und die niedere Form ist nach der Seite der von ihr informierten Materie hin wirklich Form, rücksichtlich der übergeordneten Form aber ist sie im gewissen Sinne selbst wieder Materie. So Suarez und de Wulf[1]. Vielleicht kann man den etwas feinen Unterschied beider Theorien so faßlicher bestimmen: Bei der funktionellen Subordination ist das Formierungssubstrat für die höhere Form die durch die niedere Form schon teilweise aktualisierte Materie, bei der substantialen Subordination wird unmittelbar die niedere Form selbst von der höheren kompletiert und erst mittelbar die Materie; doch im Unterschiede zur Einheitshypothese des Thomas so, daß die höhere Form die niedere nicht „vertreibt" oder „ersetzt", sondern eben nur ergänzt.

Es wird nun wohl im einzelnen nicht so leicht möglich sein, die verschiedenen Pluralisten bestimmt der einen oder andern dieser zwei Gruppen zuzuweisen, wie etwa de Wulf in Kilwardby einen Vertreter der Hypothese der funktionellen Subordination erblicken möchte[2]. Es verschlägt das auch wenig.

Das eine ist uns jedenfalls nach dem Gesagten jetzt einleuchtend, daß Pecham, die Hypothese bloßer Juxtaposition ablehnend, die Auffassung der Subordination der verschiedenen Seelen und in diesem Sinne eine Seeleneinheit im menschlichen Individuum vertritt. Jetzt wird es uns auch ganz verständlich, was seine oben zitierten Worte besagen wollen, daß die Seele sich dem Leibe verbinde: *„Sine medio distinguente, non tamen sine medio disponente."*

Das Wort scheint ihn den Vertretern der Hypothese funktioneller Subordination zuzuzählen. Doch fehlt es andererseits, gerade wie bei Olivi, nicht an Aussprüchen, die ihn als zur dritten Gruppe gehörig erscheinen lassen. So wenn es heißt:

---

[1] De Wulf *a. a. O.* 94; Scotus *a. a. O.* n. 5; vgl. Jansen, *Die Lehre Olivis* 169 ff. (vgl. S. 172). Diese „albertinisch-skotistisch-suarezianische" Auffassung verwirft Olivi?

[2] De Wulf 94. Auch bezüglich Olivis scheint mir diese Zuteilung nicht eindeutig sicher. Manchmal möchte man bei ihm *Juxtaposition* finden, während er sonst entschieden *Hierarchie* lehrt. Man vgl. Jansen, *Die Lehre Olivis* 173 mit 172.

„Manet sensitiva genita et fit materialis dispositio ad intellectum ab extra advenientem“[1], oder wenn gesagt wird: *„Sunt in homine formae plures gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem“*[2], oder: *„Anima rationalis . . . complet omnes formas naturales et perficit eas, ut esse et operari possint operationes consonas speciei“*[3]; *„ita, quod sicut corpus ordinetur ad animam, sic una anima ad aliam“*[4].

Und zwar durchzieht diese hierarchische Über- und Unterordnung das ganze menschliche Kompositum. Zu unterst haben wir die *forma corporeitatis*. Sie wird „kompletiert“ durch die forma mixtionis, *„non cuiuscunque mixtionis, sed illius, quae est propria complexionis humanae“*[5]. Darauf baut sich dann weiter das vegetative und sensitive Leben und darüber, alles spezifisch menschlich gestaltend, die *anima rationalis*[6].

Eine solche Seeleneinheit der Subordination nun scheint unserm Philosophen durchaus die auch von ihm als selbstverständlich zugegebene substanziale Einheit des Menschen zu garantieren.

Sie verstößt auch nicht gegen das Gesetz des Aristoteles, das Thomas ebenfalls gern für seine These anführt: *„Forma substantialis non recipit magis et minus.“*[7] Das gelte, erwidert Pecham, nur *secundum praedicationem logicam*. In der Natur sei das anders, denn offenbar finde sich das *genus animalis* im Menschen in einem höheren Grade verwirklicht als im Tiere[8].

Und wenn schließlich die Vertreter der Gegenpartei noch einwenden, daß die Pluralitätshypothese den Begriff einer substantialen Veränderung zerstöre, so leugnet unser Lehrer einfach einen so gefaßten Begriff wesenhafter Verwandlung und erklärt: *„Omne subiectum transmutationis est aliquid in actu, sed in*

---

[1] *Texte* q. I D 13 (10). Auch Thomas kennt diese Auffassung. *S. c. gent.* II 58 (ed. III. Taurin. 150 b). [2] *Quodl. Rom.* fol. 43 v a.

[3] *Quodl. Rom.* fol. 46 r b. [4] *Texte* q. III C a (35).

[5] *Quodl. Rom.* fol. 43 v a: „Dicendum quod in corpore hominis, secundum quod corpus est, omnes formae quatuor elementorum reductae sunt in unam formam mixtam, non cuiuscumque mixtionis, sed illius quae est propria complexionis humanae . . . Unde sunt in homine formae plures gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem. Et ideo formatum est unum.“

[6] *Quodl. Rom.* fol. 46 r b: „Licet anima rationalis sit forma immaterialis, tamen complet omnes formas naturales et perficit eas, ut esse et operari possint operationes consonas speciei.“

[7] *Quodl. Rom.* fol. 43 v a. [8] *Ebd.* Vgl. Henr. Gand., *Quodl.* IV 15.

potentia ratione ulterioris perfectionis, sicut corpus formatum a Deo de limo terrae erat actu corpus, sed in potentia ratione spiraculi vitae“ [1], m. a. W. in der Natur gibt es keine *materia prima.*

Nur im Sinne einer Subordination sei es auch zu verstehen, wenn einige Autoren[2] der *intellectiva* sensitive Fähigkeiten beizulegen schienen, wenn anders man nicht lieber eine rein bildliche Ausdrucksweise annehmen wolle. Bestände aber der Gegner darauf, daß auch die *vires inferiores* wie die *anima rationalis* erschaffen und eingegossen würden[3], dann würde Pecham es vorziehen zu sagen, daß es im Menschen eine doppelte sensitive Seelenstufe gebe: *unam quasi materialem, aliam quasi formalem.* Auf keinen Fall aber, so müssen wir den Gedanken ergänzen, wird er zugestehen, daß die *disponentes animae (vegetativa et sensitiva)* durch die Ankunft der *anima rationalis* zu sein aufhören.

§ 8. Sitz der Seele.

Die Frage nach dem Sitz der Seele kann eigentlich nur bei der platonischen Auffassung des rein äußeren und sehr losen Verhältnisses von Leib und Seele erhoben werden. Auf dem Boden der aristotelischen Psychologie mit ihrer substantialen Einheit der beiden menschlichen Wesenskonstitutiven erscheint sie durchaus als müßig.

Aber auch bei Plato und seinen nächsten Schülern wird die Frage noch nicht erörtert. Es ist erst Plotin, der zu ihr mit voller Schärfe Stellung genommen hat[4]. Nach seiner Lösung ist die Seele zwar im Teilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger eins; denn sie ist in jedem Teile ganz und dieselbe. Diese Auffassung ging in die christliche Philosophie über. Von Nemesius[5] und besonders von Augustin[6] übernimmt sie das

[1] *Quodl. Rom.* fol. 43^{v}a. [2] *Texte* q. III C a (36 f.).

[3] *Ebd.* 37. Vgl. etwa Scotus, *De rerum princ.* q. 10, art. 4, n. 23.

[4] Vgl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 2^{2}, 536; Schneider, *Alb. Magn.* 382. Zum ganzen § s. auch Baur, *Die Philos. des Rob. Grosseteste* 196 ff.; ferner Scheler, *Die Philos. des Makrobius* 72. — Béla Révész, *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation,* Stuttgart 1917, macht sich die Sache für Patristik und Scholastik nach alten Mustern sehr bequem. Die reiche Ausbeute, welche er in vielen Heften der *Beiträge* hätte finden können, ist ihm so ziemlich ganz entgangen.

[5] *De nat. hom.* c. 2. Vgl. Domanski 64.

[6] *Ep.* 166 (*ad Hieronymum* 4) (*PL* 32, 722); *De Trin.* VI 6 (8); (*PL* 42, 929); *De quant. anim.* 33 (70) (*PL* 32, 1075); *De immort. anim.* I 16 (25) (*PL* 32, 1034). Vgl. Storz 122; Siebeck, *Gesch. der Psychologie* I 2, 384.

Mittelalter. Und zwar fast ohne Ausnahme[1]. Pecham fand sie beim Lombarden so gut wie bei seinem Lehrer Bonaventura[2].

In seinem *Sentenzenkommentar,* wo er in einer eigenen *quaestio* zu dem Probleme, das auch heute noch die Geister interessiert[3], Stellung nimmt, gibt er einen auch in der Form sich eng an Bonaventuras Ausführungen anlehnenden Lösungsversuch.

Zunächst bemerkt er, daß in der Beantwortung dieser Frage bezüglich eines Punktes vollkommene Übereinstimmung herrsche, nämlich darin, daß die *anima rationalis* in jedem Teile des Körpers sei. Aber in den Einzelheiten der nähern Erklärung dieses Tatbestandes gingen die Ansichten doch auseinander[4].

Die einen meinten nämlich, sie sei zwar in jedem Teile des Leibes ganz gegenwärtig durch ihre Wesenheit, nicht aber ganz bezüglich aller ihrer Potenzen, denn die Sehkraft sei nicht im Fuße, sondern im Auge. Pecham hat hier offenbar die Auffassung im Sinne, welche Albertus Magnus an einer Stelle vertritt[5].

Diese Ansicht werde damit begründet, daß der *substantia spiritualis* örtliche Gegenwart nur bezüglich ihres Wirkens zugesprochen werden könne. Diese Begründung aber findet Pecham nicht stichhaltig, denn das Vermögen lasse sich von der Substanz nicht trennen, und ferner sei die Substanz, wenn ihrem Wirken, dann auch ihrem Sein nach im Orte, *„quia prius est esse quam operari"*[6].

Andere halten sich an die (von Chalcidius im *Timaeus-Kommentar* mitgeteilte) Lehre (der Stoiker)[7], daß die Seele ihrer Wesenheit nach im Herzen ihren Sitz habe und nur ihrer Wirkung nach im ganzen Leibe[8].

---

[1] Die einzelnen Belege s. bei Espenberger 93; Schneider 382; Ostler 62. [2] S. Lutz 64.

[3] Vgl. etwa Tigerstedt, *Lehrbuch der Physiologie des Menschen* II 454 f. (Leipzig 1913).

[4] *Texte* q. XXVI C (188). [5] Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 383.

[6] *Texte* q. XXVI C (188). [7] Vgl. Lutz 62.

[8] *Texte* q. XXVI A 2 (184). Bei Skotus (*De rerum princ.* q. 12, art. 3, n. 10) und andern erscheint an Stelle des chalcidischen Bildes von der Spinne in ihrem Netze das vom „clavus in rota". „Neque rursus est imaginandum, animam existere in corpore sicut clavus in rota fixus, qui proinde non potest esse in maiori vel minori situ, ac ipsius substantia requirat."

Auch diese Meinung hält Pecham für unannehmbar. Denn dann sei sie im Herzen, entweder insofern dieses teilbar oder insofern es unteilbar ist. In ersterem Falle wäre also die unteilbare Seele in jedem Herzteilchen ganz. Dann könnte man das mit gleichem Rechte für den ganzen Leib behaupten. Im zweiten Falle, wenn also das Herz unteilbar wäre, könne es nicht mehr Organ der Seele sein, da das Unteilbare nach der Lehre des Aristoteles weder wirkt, noch leidet. Wenn nicht Organ der Seele, dann auch nicht Teil des Menschen. Wo immer man also annehme, daß ein Unteilbares von der Seele informiert wird, kann man diese nicht mehr Form des Menschen nennen, weder an sich, noch mit Bezug auf einen ihrer Teile[1].

Ferner stehe dieser Ansicht die Erfahrung entgegen, denn die Seele empfinde gleich schnell im Finger und im Ellenbogen. Wenn aber die Seele nur durch Ausstrahlung ihrer Aktivität an die Extremitäten herankomme, müßte ihre Kraft im Finger kleiner sein als im Ellenbogen, da die Größe jeder Einwirkung der Entfernung umgekehrt proportional ist[2].

Pechams Auffassung geht dem gegenüber dahin[3], daß die Seele ihrer Wesenheit nach in jedem Teile des Leibes ganz gegenwärtig ist, wobei der räumlichen Größe des Körpers die dynamische Quantität der Seele und die Vielheit ihrer Potenzen entsprechen. Damit soll aber nicht die oben schon verworfene Ansicht wieder aufgestellt werden, wie das auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern es will des näheren besagen, daß die Seele die verschiedenen Lebensfunktionen in den verschiedenen Organen durch ihre verschiedenen Potenzen betätigt, nicht jedoch so, als wenn sie in diesen Organen nur diesem bestimmten Vermögen nach gegenwärtig wäre; sie ist vielmehr wie im ganzen Körper so in jedem seiner Teile ihrer ganzen Wesenheit und all ihren Vermögen nach gegenwärtig, nur daß sie all diese Vermögen nicht überall betätigt. So ist z. B. auch im Fuße die Sehkraft, kommt dort aber nicht zur Auswirkung. Das heißt aber nicht Unsinniges behaupten, denn wenn auch die Seele im Fuße ihre Sehkraft nicht entfaltet, so gibt sie doch durch ihre Wesenheit, mit der die Potenz nun einmal unzertrennlich verbunden ist, dem Organe des Fußes das spezifische menschliche

[1] *Texte* q. XXVI A 2 (185). Fast wörtlich bei Skotus *a. a. O.*
[2] *Texte* q. XXVI A 3 (185). [3] Vgl. S. 41, Note 5.

Sein; ist also dort nicht müßig[1]. Auch könne man gegen eine solche Auffassung nicht geltend machen, daß bei ihr im Menschen die biologische Einheit zerstört werde, insofern der eine Teil nicht mehr vom anderen das Leben empfängt, weil ja der Lebensquell, die Seele, alle durchströmt. Darauf sei zu erwidern: Wie Gott trotz seiner Allgegenwart die niederen Seinsordnungen doch nur durch die höheren regiert, so übt auch die Seele ihre Lebensfunktionen zunächst *(principaliter)* aus durch die Vermittlung bestimmter Organe, so daß bei deren Verletzung das Leben erlöschen muß[2]. So sei auch nur der Satz des Aristoteles zu verstehen: *Sicut se habet tota anima ad totum corpus, sic partes animae ad partes corporis*[3]. – Aber wenn so wirklich die Seele ganz im Auge und zugleich ganz im Fuße ist, muß man dann nicht sagen, es könne vorkommen, daß sie sich zu gleicher Zeit ganz bewege und ganz ruhe, oder dort nach rechts und zugleich hier nach links sich bewege? Darauf erwidert unser Lehrer[4]: Die Schwierigkeit behebt sich durch die einfache Unterscheidung: *„Potest aliquid moveri per accidens, quod quiescit in se."* Wie das z. B. bei dem der Fall ist, der ruhig auf einem sich bewegenden Schiffe liegt.

Drei Hauptbeweise sind es, die Pecham für seine Ansicht beibringt: 1. Alles Unteilbare verbindet sich mit einem anderen seinem ganzen Sein nach. Nun ist aber die Seele ihrer Wesenheit nach unteilbar. Also wenn sie sich mit den einzelnen Teilen

---

[1] *Texte* q. XXVI C (188). Ganz dieselbe Darlegung hat Skotus (*a. a. O.* n. 12), nur daß er etwas schärfer distinguiert: „Id potest dupliciter intelligi: uno modo ut ipsa anima corpori unitur in ratione formae substantialis, dans ei esse simpliciter, et sic est tota in toto, et tota in qualibet parte, aequaliter atque uniformiter in partibus omnibus . . . Alio modo consideratur ut habens respectum ad corpus, quatenus est motrix ipsius in ordine ad operationem in communi. Et rursus potest intelligi vel ut respicit operationem actualem . . . (sic in corpore vel parte eius est tantum per accidens), vel potest considerari ut potens operari per corpus, et tunc si accipiantur potentiae, ut sunt res absolutae, omnes in toto corpore sunt et qualibet parte ipsius. At sub ratione talis potentiae vel talis auditivae vel visivae et sic de aliis, cum talis potentia determinetur in anima per proprias organorum dispositiones, sicut una dispositio organi non est eadem nec similis alteri, et ubi est unum organum non est aliud, ita una potentia non est alia, inquantum potentia, et ubi est una, non est alia, sed quaelibet in proprio organo." So umschreibt Montefortino (III 527) den Gedanken seines Lehrers in ziemlich wörtlichem Referate.

[2] *Texte* q. XXVI D 3 (189). Vgl. Scotus, *Oxon.* 4, d. 49, q. 14.

[3] *Texte, ebd.* D 2. [4] *Ebd.* D 1.

des Körpers verbindet, wird sie auch ganz in ihnen gegenwärtig sein[1]. 2. In jedem Teile des Körpers findet sich Aktivität. Solche gibt es nicht ohne Substanz. Also ist in jedem Teile des Körpers die Substanz der Seele. Das ist aber nur denkbar, wenn man sie ihrem ganzen Sein nach nimmt. Also ist die Seele in jedem Teile ganz gegenwärtig[2]. 3. Der innere Grund dafür, daß Gott in der ganzen Welt, und wäre sie unendlich mal größer, seinem ganzen Sein nach allüberall gegenwärtig sein kann, ist die göttliche Einfachheit. Von ihr aber sind die geistigen Kreaturen vermöge ihrer Unräumlichkeit Abbilder, wie sie auch Gottes Unermeßlichkeit durch ihre dynamische Quantität nachahmen. Also wie Gott in einer selbst unendlich größeren Welt ganz gegenwärtig sein kann, so die Seele in jedem Teile ihrer Welt[3].

Daß so viele Leute dieses nicht zu fassen vermögen, kommt daher, daß sie die Einfachheit der Seele in Sinnenbildern sich vorzustellen versuchen und sie als eine Art punktueller Unteilbarkeit auffassen, wogegen doch schon Hugo von St. Viktor gesagt habe, *„simplicitas in corporalibus dicit parvitatem, in spiritualibus dicit unitatem“*[4].

Pecham sucht uns auch die Art der von ihm verteidigten Gegenwart der Seele noch etwas eingehender zu umschreiben und besonders klar zu machen, wie es komme, daß sie trotz ihrer Gegenwart in jedem menschlichen Körperteile nicht jedem dieser Teile das Mensch-Sein verleihe. Er tut es mit einer Unterscheidung, die wir ganz so bei Bonaventura finden[5].

Drei Arten von Formen habe man zu unterscheiden[6]: 1. Eine solche, welche „vollendet“, sich ausdehnt und abhängig ist. Als Beispiel wird das Feuer genannt, das sich aus kleinen wesensgleichen Lichtkörperchen zusammensetzt. Da eine derartige Form wesentlich abhängig ist, kann sie nur vermittels eines kontinuierlichen Körpers wirken und nicht Beweger des eigenen Subjektes sein. 2. Die zweite Art der Form wird als eine solche be-

---

[1] Vgl. Scotus *a. a. O.* n. 10. „Cum anima sit indivisibilis et sit in corpore, necessario ubi est, ibi tota est.“ Hier *Texte a. a. O.* A 1 (184).

[2] *Texte a. a. O.* A 4 (185).

[3] *Ebd.* A 5 (185). Vgl. Baur, *Die Philos.* 196, 200.

[4] *Texte* q. XXVI C (188). Ganz das Gleiche Scotus, *De rerum princ.* q. 12, art. 3, n. 10.

[5] Vgl. Lutz 63. [6] *Texte* q. XXVI D 3 (189 f.).

schrieben, die „vervollkommnet“ und abhängt, sich aber nicht ausdehnt. Sie ist ganz in ihrem ganzen Körper, aber so, daß sie den einzelnen Teilen weder Namen, noch Species des Ganzen mitteilt. Derart sei die vegetative und sensitive Seele. Durch sie ist kein Teil des Körpers oder des Lebewesens dieses selbst, sondern nur dessen Organ und nur als solchem kommt ihm die spezifische Betätigungsweise des Ganzen zu. 3. Die dritte Art der Form „vervollkommnet“, dehnt sich aber nicht aus, noch ist sie ihrer Wesenheit oder Betätigung nach abhängig. Derart nun sei die vernünftige Menschenseele. Sie „vervollkommne“ den menschlichen Leib; da sie sich aber weder ausdehne, noch auch abhängig sei, darum teile sie den einzelnen Körperteilen weder die Vollkommenheit noch die Tätigkeit des Ganzen mit. Denn kein Teil des Menschen sei der ganze Mensch, kein Teil von ihm sei erkennendes Prinzip.

§ 9. Die besonderen Organe der Seele.

Die vernünftige Menschenseele ist also ganz im ganzen Leibe und ganz, d. h. mit allen ihren speziellen Fähigkeiten, in jedem seiner Teile, so jedoch, daß sie gewisse ihrer Fähigkeiten in bestimmten Organen besonders betätigt und so den Menschen gleichsam zu einem kleinen Kosmos macht, wo alles in hierarchischer Zu- und Unterordnung für das eine Ganze arbeitet.

Welches sind nun diese Organe des Leibes, deren die Seele — nicht zu einzelnen Betätigungen, wie etwa zum Sehen oder auch zu dem in sinnlichen Vorstellungen assoziativ sich bewegenden Denken[1], sondern im allgemeinen bei der Informierung und Belebung des Körpers sich bedient?

Im Altertume standen sich hier bekanntlich zwei Anschauungen gegenüber[2]. Aristoteles hatte die Beobachtung gemacht, daß das Gehirn an sich (auf seiner Oberfläche) empfindungslos ist[3], und so schien es ihm unmöglich, daß das Gehirn der Träger des psychischen Lebens in seiner Gesamtheit oder auch nur der

[1] Als Organ dieses assoziativ sich bewegenden Denkens, das auf das einzelne geht und darum auch gern als ratio particularis bezeichnet wurde, betrachtet Pecham, wie es damals allgemein üblich war (vgl. Baeumker, *Alfr. Angl.* 62), das Gehirn. Vgl. Augustin, ***Epist. 3. ad Volus;*** *De Gen. ad litt.* VII 13. S. Siebeck *a. a. O.* I 1, 266, Anm. 4.

[2] Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 173.

[3] J. B. Meyer, *Aristotelische Tierkunde,* Berlin 1855, 431.

Empfindungen sei, wie ersteres Pythagoras[1] und Plato[2]; letzteres Hippokrates[3] und Alkmaeon[4] angenommen hatten und mit ihnen auch nach Aristoteles noch Herophilus[5], Erasistratus[6] und Galen[7] festhielten. Er glaubte vielmehr nicht nur das Zentralorgan für die Ernährung und Ortsbewegung, sondern den Hauptsitz des Lebens überhaupt in das Herz verlegen zu sollen[8].

Bei den Vätern und in der Frühscholastik war dann aber begreiflicherweise doch nicht seine Ansicht, sondern die platonisch-galenische in der Vorherrschaft, besonders wohl durch den Einfluß eines Nemesius und Johannes Damascenus und des weitverbreiteten *Liber de spiritu et anima* von Alcher[9].

Mit dem Vordringen der naturwissenschaftlichen Schriften des Stagiriten gewinnt jedoch bei vielen die aristotelische Anschauung die Oberhand. Im Abendlande wurde sie besonders durch Alexander Neccam und Alfredus Anglicus Gemeingut weitester Kreise[10]

Dabei fehlte es nicht an Vermittlungsversuchen, die beide Anschauungen auf die Art vereinigten, daß sie die Empfindungen und Bewegungen im Gehirn „lokalisierten", das Herz aber doch letzten Endes als das erste Prinzip und den Quell aller psychischen Tätigkeiten bezeichneten. So Avicenna und Averroes[11] und im Anschluß an sie der schon genannte Alfredus Anglicus, Roger Bacon[12], Albertus Magnus[13], Bonaventura[14].

---

[1] Vgl. Diogenes Laertius VIII, c. 1, § 30; Plutarch, *De plac. philos.* IV 5. S. Schneider *a. a. O.* 174.

[2] *Phileb.* 22 C; *Tim.* 69 C—71; *Republ.* IV 14, p. 439 D; IX 7, p. 580 E. Vgl. Cicero, *Tusc. disp.* I 10.

[3] Galen, *Opp.* (ed. Kühn) XIV 710. [4] Siebeck *a. a. O.* I 1, 91.

[5] Vgl. Galen XIX 315; Plutarch, *De plac. phil.* IV 5. [6] *Ebd.*

[7] Galen, *Opp.* III 615; 620 f.; V 265. Vgl. Siebeck *a. a. O.* 267 f.

[8] S. Zeller *a. a. O.* II 2^3, 540 f.

[9] Bezüglich Augustin s. S. 45, Note 1 und vgl. Storz *a. a. O.* 122; für Isidor Hispalensis, Alcuin, Hrabanus Maurus, Bernhard von Chartres, Wilheln von Conches, Wilhelm von Thierry und Alcher s. die Belege bei Schneider, *Alb. Magn.* 175.

[10] Vgl. Barach *a. a. O.* 24 und 44; Schneider, *Alb. Magn.* 177.

[11] S. Schneider *a. a. O.* 176.

[12] *Opus maius* p. V, *Persp.* p. I, d. 1, c. 5, II 11 ff.

[13] *De animal.* I 1, c. 5. Schneider *a. a. O.* 177.

[14] *Sent.* II, d. 18, a. 2, q. 1 (*Op. omn.* II 447 [ad 2]). Vgl. Lutz 63.

Pecham tritt in diesem Punkte wieder der Ansicht seines Lehrers bei. *Totum corpus vitam haurit a corde. Virtute cordis totum corpus vegetatur*[1]. Und dabei wird die Beziehung des Herzens zur Seele als so wesentlich hingestellt, daß man sagen muß: wo bei einer Mißgeburt zwei Herzen gefunden werden, da ist auch auf zwei vernünftige Menschenseelen zu schließen.

An einer anderen Stelle[2] wird dann noch als *instrumentum animae,* als Träger oder doch Mittel der Lebensfunktionen, ganz aristotelisch der *calor corporis humani* genannt und als seine Nahrung das *humidum* bezeichnet. Auch von diesem heißt es dann wieder, daß in ihm das Leben sei[3]. Der Verlust des *humidum* oder sein Verbrauch durch die Lebenswärme wird ersetzt durch die Speise. Wo dieser Ersatz nicht eintritt, da zerstört der *calor* sein *subiectum proprium*[4]. Was damit gemeint ist, wird aus den dürftigen Angaben nicht recht klar. Auch bei Bonaventura findet sich das *humidum,* dessen Begriff und biologische Bedeutung dort ebenso zweifelhaft bleibt[5], wie bei Pecham. Von diesem hören wir nur noch, daß im Paradiese durch die Frucht des Lebensbaumes eine Erneuerung *ipsius humidi radicalis* erfolgte und zugleich eine Steigerung der Lebenswärme[6].

IV. Die Seelenvermögen.

§ 10. Begriff und Zahl der Vermögen.

Alles was bis jetzt über das Verhältnis von Leib und Seele gesagt wurde, suchte klar zu machen, wie das Sein der beiden an sich gegensätzlichen und doch wie Materie und Form zueinander hingeordneten Wesenskonstitutiven zu einer Einheit, zu einem einzigen *suppositum* sich verschmilzt.

---

[1] *Quodl. de Natali* fol. 31 r b. [2] *Texte* q. XIII C (115).

[3] *Quodl. Florent.* fol. 41 v b: „Animata habent specialem modum corruptionis, quia calor naturalis, qui est instrumentum animae, continuo depascit humidum, in quo est vita, et per consequens ipse calor depascitur et minuitur. Isti autem speciali modo corruptionis providebatur homini (in paradiso) duplici via: primo per esum lignorum communium paradisi, quo restaurabatur deperditio humoris, sicut in nobis fit restauratio per cibos. Sed per lignum vitae fiebat restauratio ipsius humidi radicalis et calor ipse vitalis fovebatur."

[4] *Texte* q. XIII C (115). [5] Vgl. Lutz 88 f.

[6] Vgl. Note 3. Weiteres s. unten § 11.

Nun hat aber, sagt Pecham[1], alle Kreatur nicht nur den Akt des Seins *(actus primus)*, sondern auch den des Wirkens *(actus secundus)*. Der erstere eignet dem Wesen ohne die Vermittlung einer Potenz, der zweite Akt geht aus dem ersten hervor, und zwar durch Vermittlung der Potenz. So aktualisiert die Seele den Leib in seinem Sein ohne Vermittlung der Potenz, sie handelt (im Körper und durch ihn) nur vermittels einer Potenz.

Es erhebt sich darum die Frage nach dem Seelenvermögen der Potenzen. Pecham macht dabei, theoretisch wenigstens, ganz wie Anselmus und mit ausdrücklicher Berufung auf ihn[2] einen Unterschied zwischen *potentiae et vires*. *„Quamvis anima sit simplex per carentiam partium integralium, habet tamen partes virtuales: vires scilicet et potentias“*[3].

Beide werden dann genau definiert[4]: *„Potentiae dicuntur ipsius animae principalia instrumenta et partes virtuales.“* Oder an einer späteren Stelle: *„Potentia in creaturis est principium ordinatum ad actum generandum, potens sine actu consistere.“* Bezüglich der *vires* heißt es: *„Animae vires dicuntur instrumentorum variae aptitudines, sicut differunt nervus et oculus, aliter perspicuitas et radiositas in oculo.“*

Die Vermögen und Kräfte sind der Seele nötig, wegen ihrer kreatürlichen Begrenztheit[5].

Soweit sind Pechams Darlegungen durchaus klar. Wo es aber darauf ankommt, nun im einzelnen die *potentiae* et *vires* zu unterscheiden, läßt er uns so ziemlich im Stich. Nur hören

---

[1] *Sent.* fol. 29^{r} a: „In creaturis est actus duplex: primus est esse, secundus est agere. Primus est essentiae non mediante potentia . . ., secundus actus elicitur mediante potentia . . . Anima perficit corpus suum in esse nulla mediante potentia, agit autem potentia mediante.“

[2] *Texte* q. XVI D 4 (142).

[3] Anselm, den Pecham hier selbst nennt, unterscheidet: instrumenta und quasi instrumenta im gleichen Sinne wie Pecham. Vgl. Franz Baeumker, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*, Münster 1912 (*BB* X 6), 1 und 6.

[4] *Sent.* fol. 20^{v} b. Es geschieht mit Berufung auf *De spiritu et anima* c. 10.

[5] *Sent.* fol. 20^{v} b f.: „Dico igitur quod in anima est differentia potentiarum et virium, cuius ratio est, quia omnis creatura in se finita est et limitata, et ideo impossibile est, quod ad plura genere secundum idem se extendat. Necessaria ergo sibi fuit potentiarum et virium diversitas secundum differentiam obiectorum.“

wir noch, daß die Vernunft und der Wille zwei verschiedene Vermögen, das (Vernunft-)Gedächtnis aber und die Intelligenz die *aptitudines* und *vires* der einen Potenz, nämlich der Vernunft sind[1].

Soviel dürfen wir jedenfalls nach dem soeben gegebenen Zitat schließen: wo eine *differentia obiectorum,* da ist eine *differentia potentiarum*[2].

Wenn wir dann aber im einzelnen die verschiedenen Objektssphären und damit die Anzahl der Vermögen bestimmen wollen, erheben sich nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Umsomehr, als Pecham selbst sich offenbar nicht an seine Einteilung hält[3]. So sagt er zum Beispiel einmal: *„Animae quaedam sunt vires apprehensivae et quaedam motoriae"*, während man nach der soeben genannten Gegenüberstellung von *ratio* und *voluntas* statt *vires* doch *potentiae* erwarten sollte; dann wieder läßt er die *potentia voluntatis* aus der *potentia irascibilis* und *concupiscibilis* sich zusammensetzen, wo nach Analogie des oben für die *ratio* gegebenen Beispiels doch eigentlich *vires* stehen müßte. Und so an vielen anderen Stellen[4].

Wir lassen darum in unseren folgenden Ausführungen die Begriffsbestimmung Pechams beiseite und beschreiben die Verzweigung der Seelenvermögen nach der dreifachen Stufe des Seelenlebens: *vegetativa, sensitiva* und *intellectiva.* Da die *sensitiva* und *intellectiva* wieder je zwei Vermögen umschließen, erhalten wir deren fünf.

§ 11. Die anima vegetativa.

Bekanntlich ist eine Bemerkung des Aristoteles, in der er von drei Funktionen der vegetativen Seele spricht, der Ernährung, dem Wachstum und der Zeugung, von den Arabern

[1] *Ebd.*: „Sed ratio et voluntas diversae sunt potentiae, memoria vero et intelligentia unius potentiae, scilicet rationis, vires et aptitudines; ad cognitivam enim pertinent."

[2] *Quodl. Rom.* fol. 44 v b. [3] *Sent.* fol. 21 v a.

[4] Z. B.: „Potentiae animae in suis operationibus impediunt se. Unde quando una potentia fortiter intendit operationi sibi consonae, retrahit aliam vel alias a suis operationibus. Et ideo, quando anima multum intendit speculando, impedit vires sensitivas et etiam vegetativas in suis operationibus." (*Texte* q. XVIII D 159.) Auch bei Avicenna vermissen wir in diesem Punkte Konsequenz. S. Carra de Vaux 213. Zur platonischen und aristotelischen Einteilung der Seelenvermögen vgl. Scheler, *Die Philos. des Makrobius* 68.

so verstanden worden, daß der *vegetativa* drei verschiedene Kräfte innewohnen[1]: die *nutritiva, augmentativa* und *generativa*. Das Abendland übernahm zum weitaus größten Teile diese Auffassung. So beispielsweise auch Albertus Magnus[2] und Bonaventura[3]. Auch Pecham spricht von diesen *vires,* gibt aber gerade bezüglich der vegetativen Seelenstufe sehr dürftige Notizen. Da er jedoch dort, wo er mitteilsamer wird, sich stark von Avicenna abhängig zeigt, dürfen wir auch wohl hier ihn als dessen Schüler betrachten[4].

Die *nutritiva* wird nun von Avicenna definiert als: *„Vis convertens corpus a corporeitate, in qua erat, in similitudine⟨m⟩ corporis, in quo est et unit ei pro restitutione eius quod solutum est ex illo*[5]*."* Die gleiche Anschauung finden wir wie bei Bonaventura[6], so auch bei Pecham. Nähere Ausführungen, wie wir sie etwa bei Albertus Magnus haben[7], bietet er uns jedoch nicht. Gerade für diese Seelenkraft ist aber der schon erwähnte *calor corporis humani* das *instrumentum.* Denn die Wärme ist es ja, die nach der mittelalterlichen Physiologie in dem Prozesse der Ernährung die allergrößte Rolle spielt. Sie verarbeitet, wie wir ebenfalls von Pecham schon hörten, das *humidum, in quo est vita,* die aus den Speisen gewonnenen „Lebenssäfte"[8].

Die *augmentativa* bestimmt Avicenna[9] als: *„Vis augens corpus, in quo est, ex corpore, quod ipsa assimilat illi augmentato (Text: augmento) proportionali in omnibus suis dimensionibus, quae sunt longitudo, latitudo et spissitudo, ut perducat rem ad perfectionem."* Die Vermehrung ist also ver-

---

[1] Die „lautern Brüder" legten der *vegetativa* im Pflanzenreiche sieben, beim Menschen sogar acht Kräfte bei. S. Schneider, *Alb. Magn.* 54, Note 1.

[2] *S. de hom.* q. 9. *Isag. in I. De anim.* V, c. 5. Vgl. Schneider *a. a. O.* 51.

[3] *Sent.* II, d. 30, a. 3, q. 2 und *Breviloquium* II 9. Vgl. Lutz 85.

[4] Ganz so liegt das Verhältnis bei Albert dem Großen. S. Schneider 51, Note 3 am Schluß.

[5] Avicenna, *Liber de animâ* (VI. Nat.) I 5.

[6] Vgl. Lutz 86.

[7] Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 52 ff.

[8] Auch bei Bonaventura erscheint das *humidum radicale* als substantiale Lebenskraft im Organismus, welche in Verbindung zu bringen ist mit dieser Kraft des Avicenna, „welche den Körper aus seinem früheren körperlichen Zustande in den gegenwärtigen körperlichen Zustand überführt und ihn mit diesem letztern vereinigt, damit sie das von ihm Ausgeschiedene ersetzte." Vgl. Lutz 87.

[9] *A. a. O.* I 5.

schieden stark in einem der Größe der einzelnen Körperteile entsprechenden Verhältnisse und gemäß der jeweiligen Anlage der Seele[1]. Ist dieses vorbestimmte Maß erreicht, so hört die Tätigkeit der *augmentativa* auf. Bei Pecham finde ich über diese Kraft keine Angaben.

Die *generativa* ist nach Avicenna[2] jene Kraft *„quae est accipiens de corpore, in quo est, partem illi similem in potentia et operatur in ea per attractionem aliorum corporum, quae illi assimilat, generari et commisceri et convertit eam in similitudinem ipsius in effectu“.*

Hier bestand eine Kontroverse darüber, ob lediglich etwas von der Substanz des Zeugenden auf das Erzeugte übergehe, oder ob auch von dem Überfluß der Nahrung bei der Zeugung mitgeteilt werde.

Pecham entscheidet[3] sich ganz wie Bonaventura[4] mit Berufung auf Augustin[5] und Avicenna[6] dahin, daß der Same sowohl aus dem Überschuß der Nahrung, als aus der Substanz des Zeugenden stamme[7].

Etwas näher werden wir später bei der Frage nach der Entstehung der Seelen auf die *vis generativa* einzugehen haben.

§ 12. Die sensitive Seele.

Die sensitive Seelenpotenz betätigt sich nach zwei Richtungen: aufnehmend oder sinnlich erkennend und erstrebend, und das in beiden Fällen wieder in mehrfacher Beziehung.

Zur aufnehmenden Sinnenpotenz werden gerechnet: die fünf äußeren Sinne und der innere Sinn[8].

Die fünf äußeren Sinne sind die von Aristoteles[9] genannten und von der ganzen Patristik und Scholastik aufgezählten[10]: Ge-

---

[1] „Augmentum stat, ... quando corpus perfectum est secundum quod congruit perfectioni animae“ sagt Bonaventura, *Sent.* I, d. 17, p. 2, q. 4.

[2] *A. a. O.* I 5. [3] *Quodl. anonym.* fol. 76 r b.

[4] *Sent.* II, d. 30, a. 3, q. 1.

[5] *De vera rel.*, c. 42 (n. 79). [6] *De animal.* III 3.

[7] *A. a. O.* „Dico quod ratio seminalis essentialiter est in substantia generantis, formaliter vero in semine, quod est de superfluo nutrimenti.“

[8] Vgl. Avicenna, *De anima* (VI. Nat.) I 5: „Sed vis apprehendens duplex est, alia enim est vis, quae apprehendit a foris, alia quae apprehendit ab intus.“ [9] Vgl. *De anima* III 1; Zeller *a. a. O.* II 2³, 537.

[10] Avicenna *a. a. O.*: „Apprehendens a foris aut sunt quinque sensus aut octo.“ Acht sind es nach der Zählung jener, denen der *tactus* keine *species*

sicht, Gehör, Geruchssinn, Geschmacks- und Tastsinn. Unter ihnen nehmen das Gesicht und das Gehör wegen ihrer engeren Beziehung zum Geistesleben eine besondere Stellung ein und werden von Pecham als *„sensus disciplinares"* bezeichnet[1].

Der *sensus interior*[2] umschließt die *vis cogitativa*, den *sensus communis* und die *memoria sensibilis*.

---

specialissima ist. Sie unterscheiden beim Tastsinn vier Kräfte: „Quarum una discernit contrarietatem, quae est inter calidum et frigidum, alia discernit contrarietatem, quae est inter humidum et siccum, tertia est discernens contrarietatem, quae est inter durum et molle, quarta vero est discernens contrarietatem, quae est inter asperum et lene. — Sed quia collectio illarum est in uno instrumento, scilicet cute, ideo putantur esse una in essentia." Vgl. Carra de Vaux 211.

[1] Vgl. Aristoteles, *Metaph.* I 1, p. 980, b. 23; Damascenus, *De fide orthod.* II 18.

[2] Avicenna macht *a. a. O.* (fol. 5 r a) folgende Unterscheidung: „Virium apprehendentium ab intus quaedam apprehendunt formas sensibiles, quaedam vero apprehendunt intentiones sensibilium. Apprehendentium autem quaedam sunt, quae apprehendunt et operantur simul; quaedam vero apprehendunt et non operantur; quaedam apprehendunt principaliter et quaedam secundario. Differentia autem inter apprehendere formas et apprehendere intentionem haec est, quod forma est illa, quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul. Sed sensus exterior primo apprehendit eam, et postea reddit eam sensui interiori. Sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram eius et affectionem et colorem. Sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior. Intentio autem est id, quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendit illud sensus exterior. Sicut ovis apprehendit intentionem, quam habet de lupo, quae scilicet est, quare debeat eum timere et fugere, quamvis hoc sensus non apprehendit ullo modo. Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior primo et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae. Quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis. — Differentia autem quae est inter apprehendere operando et apprehendere non operando haec est, quod de actionibus alicuius virium interiorum est componere aliquas formarum et intentionum apprehensarum cum aliis et separare ab aliquibus. Habet ergo apprehendere et operari etiam in eo, quod apprehendit. Sed apprehendere non operando hoc est, cum forma aut intentio describitur in vi tantum, ita ut non possit agere in eam (Text: eum) aliquid ullo modo. Differentia autem inter apprehendere principaliter et apprehendere secundario haec est, quod apprehendere principaliter est, cum forma acquiritur aliquo modo acquisitionis, quod accidit rei per se, apprehendere secundario est acquisitio rei ex alio, quod eam induxerit." — Man muß diese Stelle vor Augen haben, um zu erkennen, wie Pecham in seinen Ausführungen über die *anima sensitiva* ganz von Avicenna abhängig ist. Nur die Namen der einzelnen Kräfte erscheinen verändert und der *„sensus communis"* hinzugefügt, sonst besteht vollständige Übereinstimmung. S. *Texte* q. VII C (78).

Die *vis cogitativa* hat abermals drei Kräfte: die *apprehensiva,* die *aestimativa* und die *compositiva (phantasia).*

Die *apprehensiva*[1] ist das, was wir als sinnliches Vorstellungsvermögen bezeichnen würden. Sie wird, ganz wie bei Bonaventura[2], auch wohl *imaginativa* genannt.

Die *vis aestimativa* ist jene Fähigkeit des sinnlichen Erkennens, die ein gewisses instinktives Urteil über die wahrgenommenen Objekte fällt, wie z. B. das Schaf in der Vorstellung des Wolfes mehr erblickt als nur diese oder jene Größe und Farbe[3]. Wir würden sie heute als Instinkt bezeichnen.

Als Phantasie nach unseren heutigen Begriffen oder als *cogitativa* im engeren Sinn verbindet und trennt schließlich im freien naturhaften Spiele die *compositiva* die von der *apprehensiva* und *aestimativa* empfangenen Eindrücke[4]. Ihr Sitz ist in der Mitte des Gehirns.

Bezüglich des *sensus communis,* der in der Psychologie des Aristoteles[5] und auch bei späteren, so bei Bonaventura[6], im Bereiche des sinnlichen Erkennens eine solche zentrale Stellung einnimmt, den Albert eigentümlicherweise an einer Stelle zu den äußeren Sinnen zählt[7] und den Olivi die *imaginativa,*

[1] Es scheint, daß Pecham (und Bonaventura) die von Avicenna als *phantasia* (oder *sensus communis*) und *vis formans* unterschiedenen Kräfte unter einem Namen zusammenfassen. Auch Carra de Vaux läßt (*a. a. O.* 115) die *phantasia,* wohl zu Unrecht, mit der *formans* identisch sein.

[2] Vgl. *Itinerarium* c. II mit *Sent.* I, d. 17, p. 1, a. u., q. 4 und *Sent.* II, d. 8, p. 2, a. 1, q. 3. Lutz 99.

[3] Sie hat bei Avicenna den gleichen Namen und ist nach ihm in der Spitze der mittlern Gehirnhöhle lokalisiert. „Videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem," *a. a. O.* Vgl. Carra de Vaux 216.

[4] Bei Avicenna heißt diese Kraft: „imaginativa comparatione animae vitalis et cogitativa comparatione animae humanae." Sie hat ihren Sitz in der mittlern Gehirnhöhle, *a. a. O.* Vgl. Carra de Vaux 215; Bonaventura, *Sent.* II, d. 7, p. 2, a. 1, q. 1: „Phantasia dupliciter accipitur, aliquando pro vi sensitiva collativa sensibilium receptorum a sensu particulari; aliquando phantasia dicitur apparitio, secundum quod dicitur aphanos, quod est apparitio." Vgl. Lutz 97. Die Ansicht Pechams bezüglich der Phantasie wird auch von Albert vertreten in *De anima,* lib. III, tract. 1, c. 3; während dieser anderswo eine andere Auffassung hat. Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 164.

[5] Vgl. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles* 87 ff; Cl. Baeumker, *Des Aristoteles Lehre von den äußern und innern Sinnesvermögen* (Paderborn 1877), 62 ff. Zeller *a. a. O.* II 2^3, 542 ff.

[6] Er erscheint bei ihm in neuplatonischer Auffassung einmal als Ausgangsquelle für die übrigen Sinne, dann aber auch als die die Sinneswahrnehmungen beurteilende Kraft. Vgl. Lutz 98.

[7] Vgl. Schneider *a. a. O.* 132.

extimativa, memorativa und *cogitativa* umschließen läßt[1], erfahren wir von Pecham nur, daß er die Aufgabe hat, die Objekte der einzelnen Sinne auseinanderzuhalten, also etwa das Weiße vom Süßen zu unterscheiden. Davon, daß ihm die Aufgabe des sinnlichen Bewußtseins zukäme, wie das bei Albert[2] und Bonaventura[3] der Fall ist, hören wir nichts.

Die Ergebnisse all der bis jetzt genannten sinnlichen Erkenntnisvermögen werden schließlich wie in einer Schatzkammer hinterlegt in der *memoria sensibilis*[4]. Pecham sagt, daß sie dreiteilig sei, ohne des näheren die drei Teile zu nennen. Ohne Zweifel hat er die Unterscheidung seines Lehrers Bonaventura[5] im Sinne, der im *Itinerarium* das Gedächtnis nach seiner Richtung auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheidet. Eine ausführlichere Behandlung all dieser sinnlichen Erkenntnisvermögen und Erkenntniskräfte nach ihren Organen, Betätigungsweisen und Objekten werden wir wohl am besten für die geplante Darstellung der Pechamschen Erkenntnislehre aufsparen.

Das sinnliche Strebevermögen, wohl *voluntas sensibilitatis*[6], oder auch *virtus desiderativa* genannt, haben wir mit den Tieren gemein[7]. Seine verschiedenen Kräfte sind teils der Vernunft und dem vernünftigen Willen unterworfen, teils von ihnen unabhängig[8].

Alle sind als Naturanlagen innerlich gut. Nur die ersteren können in den Bereich der Moralität eintreten und gut oder böse werden, je nachdem sie der Vernunft gebührend sich fügen oder sich gegen die von ihr vorgezeichnete Ordnung erheben[9].

Zwei schon von Pythagoras genannte[10] Betätigungsrichtungen sind im sinnlichen Streben zu unterscheiden: die *irascibilis,* die, wie das auch sonst gelehrt wurde[11], auf das Beschwer-

---

[1] Jansen, *Die hdsch. Überlieferung* 19. [2] Vgl. Schneider 141.

[3] Vgl. *Sent.* I, d. 17, p. 1, q. 2, ad 4. Lutz 98.

[4] Bei Avicenna liegt das Verhältnis etwas anders. Die *vis memorialis* ist die Schatzkammer und der Aufbewahrungsort für die *„intentiones“*, wie die *„imaginatio“* die gleiche Aufgabe den *„formae“* gegenüber hat, *a. a. O.* fol. 5^{r}b. Vgl. Carra de Vaux 217. [5] Vgl. *Itinerarium* c. III.

[6] *Texte* q. VII C a (78/79). [7] *Texte* q. XXIV D 4 (179).

[8] *Sent.* fol 28^{v}b.

[9] *Texte* q. III D 5 (34). Vgl. Bonaventura bei Lutz 144. Pecham sagt allerdings auch, daß die „voluntas sensitiva necessario inclinat ad corruptionem“ (*ebd.* 34); aber diese *inclinatio* ist eben in sich noch nicht moralisch.

[10] Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 255.

[11] So von Avicenna und Albertus Magnus. (Schneider *a. a. O.* 258.) Anders Scotus, *Sent.* III, d. 34, n. 11.

liche *(arduum)*, und die *concupiscibilis,* die auf das Süße und Angenehme *(dulce et iucundum)* geht[1]. Pecham geht hier also nicht mit Johannes von Damascus, der den Unterschied auf die *rationalis voluntas* beschränkt[2], noch auch mit Plato und Aristoteles, die sie auf den niederen Strebeteil beschränken[3]; hält sich vielmehr, wie meistens, an die Ansicht seines Lehrers, der sich allerdings, beeinflußt von der platonischen Dreiteilung, in diesem Punkte nicht ganz konsequent bleibt[4]. Übrigens stellt auch Pecham gelegentlich ganz wie der seraphische Lehrer *ratio, irascibilis* und *concupiscibilis* als *potentiae animae* nebeneinander[5].

§ 13. Die anima rationalis. Der Intellekt.

Auch der vernünftige Teil der Seele hat zwei Tätigkeitsrichtungen: die eine *secundum vim apprehensivam,* die andere *secundum vim motoriam.*

In ersterer Hinsicht erscheint er als *ratio* oder *intellectus* und baut sich ganz wie das sinnliche Erkenntnisvermögen in mehreren Stufen auf.

Zunächst übernimmt Pecham die augustinische[6] Einteilung in *ratio superior* und *inferior.* Den Einteilungsgrund gibt dabei die Verschiedenheit der Objekte ab; so daß der Unterschied eine und dieselbe Seelenkraft in veränderter Beziehung bezeichnet. Die *ratio superior* beschäftigt sich mit dem Ewigen, die *ratio inferior* mit dem Zeitlichen[7]. Wenn es dann allerdings, abermals mit Herübernahme augustinischer Gedanken[8], heißt: *„rationis superioris est dirigere et consulere et inferioris dirigi“,* so möchte man doch wieder an einen realen Unterschied glauben.

---

[1] *Texte* q. VII Ca (78 f.) Vgl. Avicenna und Albertus Magnus bei Schneider *a. a. O.* 257.

[2] *De fide orthod.* II 22. Vgl. *Texte* q. VII, S. 78, Note 4. Gleicher Ansicht sind Thomas (*Sent.* III, d. 27, q. 2, a. 3) und Skotus (*Sent.* III, d. 26, n. 6), während Heinrich von Gent (*Quodl.* VIII 15) auf seiten Pechams steht.

[3] Vgl. Lutz S. 142, Note 8.

[4] *Ebd.* 141. Bezüglich Olivis s. Jansen, *Die hdsch. Überlieferung* 19.

[5] Z. B. *Sent.* fol. 37^{v} a.

[6] Vgl. *De Trin.* XII 3 (n. 3) und XII, 12 (n. 17). Der Unterschied wird von allen Scholastikern gemacht. Im einzelnen s. *Bonav.-Scholion* II 565.

[7] So ist die gewöhnliche Auffassung. Durandus weicht etwas ab. S. das genannte *Scholion* und Lutz 108.

[8] Vgl. Bonav., *Op. omn.* II 909, 564, 581 f.; III 357.

In einer eigenen Quästion[1] führt Pecham aus, daß die Gegenüberstellung von *ratio inferior et superior* sich nicht decke mit der von *intellectus agens* und *possibilis*. Es wird zwar dasselbe Subjekt, die Vernunft, geteilt, aber nicht nach denselben Gesichtspunkten.

Ebenfalls liegt der Unterscheidung von *intellectus speculativus* und *practicus* nur die Verschiedenheit der Objekte zugrunde. Es ist nach Pecham beidemale das gleiche erkennende Vermögen, das einmal auf die reine theoretische Wahrheit gerichtet ist, das andere Mal diese Wahrheit unter dem Gesichtswinkel des praktischen Handelns erfaßt[2]. Es ist also das gleiche Verhältnis, wie wir es bei Bonaventura finden[3].

Als zwei verschiedene Seelenkräfte werden dagegen ausdrücklich von Pecham der *intellectus agens* und *possibilis* genannt[4]. Dabei unterscheidet er ganz wie sein Zeitgenosse und Mitbruder Roger Bacon[5] einen *agens separatus* und einen *coniunctus*. Ersterer ist Gott, beziehungsweise die von ihm dem Menschen bei jeder Vernunfterkenntnis zuteil werdende besondere Erleuchtung. Wir können darum diesen Intellekt ganz aus der Psychologie in die Erkenntnislehre verweisen[6].

Neben diesem göttlichen Licht wirkt aber bei allem Erkennen auch ein natürliches Licht mit, das in der Seele selbst sich findet. Und das ist nichts anderes als der *intellectus agens coniunctus*. Er wird definiert als *„aliquid activum in anima rationali . . ., potentia illa, per quam nata est se in omnium intelligibilium similitudinem transformare“*[7].

[1] *Texte* q. VI, 71 ff. Da auch die Belege für das Voraufgehende.

[2] *Quodl. Rom.* fol. 44^{v} b: „Vis apprehensiva secundum intellectum dividitur per speculativam et practicam. Speculativus autem sui excussione in vires motivas fit practicus.“

[3] Vgl. die Bestimmungen: „Intellectus speculativus extensione fit practicus“; Bonav., *Op. omn.* II 558; III 475: „Intellectus practicus dicitur intellectus extensus.“ Daß das *extendere* auf den *affectus* oder auf die *operatio effectus*, als auf die Betätigung, geht, wird beispielsweise gesagt *Op. omn.* IV 496.

[4] *Texte* q. VI C (73).

[5] Roger Bacon, *Opus maius* II 5 (ed. Bridges, vol. III, p. 45 sqq.); *Opus tertium* c. 23 (ed. Brewer p. 74). Ähnlich: Roger Marston, in: *De humanae cognitionis ratione*, Quaracchi 1883, 207 ff. Vgl. Otto Keicher, *Der Intellectus agens bei Roger Baco*, in: *Studien zur Geschichte der Philosophie*. Festgabe zum 60. Geburtstage Clemens Baeumker gewidmet, Münster 1913, 297 ff.

[6] Vgl. die Kritik dieser Ansicht durch Averroes, Bonaventura und Richard von Middleton: *Texte* q. VI, S. 73, Note 2.

[7] *Texte* q. VI C (73).

Der *intellectus possibilis* aber ist nichts anderes als die Fähigkeit der vernünftigen Seele, die von unten durch die Sinne und von oben durch die Erleuchtungen (des *intellectus agens separatus*) sich darbietenden Erkenntnisformen in sich aufzunehmen[1].

Danach wird dann das Verhältnis von *intellectus agens* und *possibilis* einerseits und *ratio superior* und *inferior* andererseits folgendermaßen bestimmt: Der *intellectus possibilis* umschließt die höhere und niedere Vernunft *„dicit utriusque rationis possibilitatem"*. Der *agens* vervollkommnet beide: *„est ipsa vis activa, quae perficit utramque rationem"*[2].

Die *species* nun, welche der Intellekt als *virtus formativa* auf eine uns vorerst nicht interessierende Weise gewinnt, werden in dem Vernunftgedächtnis, der *memoria intellectiva* oder *reminiscentia*, hinterlegt[3].

In ihm unterscheidet Pecham[4] mit Bonaventura[5] zwei Stufen. Das untere bewahrt die aus den Vorstellungsbildern gewonnenen Begriffe, das obere enthält die der Seele ursprünglichen Begriffe und Gesetze des Guten und Bösen und der Logik; wie Bonaventura es ausdrückt: alle jene Ideen und Prinzipien, welche über alle Zeit erhaben und der Seele eingeboren sind. Die höhere Gedächtnisstufe ist in ihrer Betätigung überhaupt nicht an ein Organ gebunden, die niedere nur *per accidens*, so daß ganz allgemein gesagt werden darf: *„Habitus specierum intelligibilium non est in organo corporali"*[6].

An diesen in der *reminiscentia* hinterlegten *species intelligibiles* betätigt sich das eigentliche Erkennen, die zweite aktive Kraft des Intellektes, die *virtus iudicativa* oder *cogitatio intellectiva*, deren Tätigkeit als *„copulatio specierum a phantasmate abstractarum vel desuper venientium vel aeterne innatarum"* bestimmt wird[7], wozu wir wohl die *discretio* ergänzen müssen[8].

---

[1] *Ebd.* 74. [2] *Ebd.* 74.

[3] Pecham hält also mit Skotus (*Oxon*, IV, d. 45, q. 3 und *Report. ebd.*) gegen Thomas (*S. theol.* I, q. 78, art. 4) daran fest, daß es neben der *memoria sensitiva* noch eine *memoria intellectualis* gebe. Bonaventura scheint mit Pecham übereinzustimmen, doch drückt er sich nicht so ganz bestimmt bezüglich dieser Trennung in *sensitiva* und *intellectualis* aus. Vgl. *Sent.* I, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1. Lutz 101. Pecham legt seine Ansicht vor mit Berufung auf Augustin, Damascenus und Avicenna. S. *Texte* q. XXIX D 3 (197).

[4] *Ebd.* [5] Vgl. Lutz 101. [6] *Texte* q. II D 10 (25). [7] *Texte* q. VII C (78).

[8] Das *discernere* und *dividere* wurde nämlich allgemein als die der Vernunft eigentümliche Tätigkeit bezeichnet. S. *BB* VI 1, S. 133, Note 3.

§ 14. Die voluntas rationalis.

Neben die Vernunft tritt im Menschen der Wille. Während jener ein vor allem passiver Charakter beigelegt wird, erscheint dieser vor allem mit Aktivität begabt. Dort haben wir mehr eine Bewegung von außen nach innen, hier mehr umgekehrt von innen nach außen[1].

Ganz wie Augustin[2] und der in seiner Willenslehre von ihm abhängige Bonaventura[3] macht auch Pecham keinen Unterschied zwischen *voluntas* und *liberum arbitrium*. Ihm ist wie jenen der Wille als das Vermögen der freien Selbstbestimmung zugleich auch das Prinzip der freien Wahl. *„Voluntas seu liberum arbitrium . . . movetur a se . . . (et) movet intellectum et alias virtutes."* Damit gibt er uns die von Anselm zuerst aufgestellte Definition[4]. Die Selbstbestimmung des Willens ist also der eigentliche Kern seines Wesens und seiner Wahlfreiheit[5]. Sie macht, daß er zum *„altissimum sub Deo"* wird[6].

Ist nun aber auch diese Spontaneität die Hauptsache, so kommen bei der Betätigung des Willens doch noch andere Dinge in Frage, und ihre Darstellung ist wohl geeignet, uns in das nähere Verständnis des Willens einzuführen.

Ein dreifaches, sagt Pecham[7], hat man bei Betrachtung der Willenstätigkeit auseinanderzuhalten: die *potentia quae*, den *actus quo* und das *obiectum ad quod*.

---

[1] *Texte* q. XXIV D 10 (180).

[2] Schneider, *Alb. Magn.* 459. [3] Vgl. Lutz 150 f.

[4] Vgl. Franz Baeumker, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*, Münster 1912 (*BB* X 6), 69. Vgl. zum ganzen §: Baur, *Die Philos.* 208 ff.

[5] Vgl. Skotus: Voluntas est aliquid „voluntarium seu liberum, quod se ipsum determinat" (*Oxon.* IV, d. 43, q. 4, n. 2) und „Ipsamet (voluntas) est tale activum, quod seipsum determinat" (*Quodl.* q. 16, n. 15). Lutz 156. Bezüglich Olivi vgl. Jansen, *Ein neuzeitl. Anwalt* 234.

[6] *Texte* q. XXIV D 10 (180). Vgl. Anselm, *De conceptu Virg.* c. 4: „Deus nos et potestatem, quae in nobis est, subiecit voluntati, ut ad imperium eius nos possimus non movere nos et facere quod vult, immo illa movet nos velut instrumenta sua."

[7] *Sent.* fol. 6^{v}b—7^{r}a: „In hoc transitu (ad bonum) tria est considerare, scilicet potentiam, qua inclinatur, et actum, quo inclinatur, et obiectum, ad quod inclinatur. Potentia quidem triplex est in genere: ratio praeconsilians, voluntas imperans, potentia rationalis rationi obtemperans. Proprie et active uti est voluntatis, cuius est imperium et dominium, rationis est uti quodam modo materialiter et dispositive, voluntatis imperantis primario et potestative."

Die *potentia quae* ist wieder dreifach: *ratio praeconsilians*, *voluntas imperans* und *potentia rationi obtemperans*.

Das Erste ist also die *ratio praeconsilians*. Wie haben wir uns ihr Verhältnis zur Selbstbewegung des Willens zu denken? Boëthius (und mit ihm sehr viele Scholastiker) bezog mit seiner Definition *„Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium"* den ganzen Terminus *liberum arbitrium* auf die der Betätigung des Willens selbst vorangehende freie Überlegung und Entschliessung der Vernunft[1]. Auch bei Anselm finden wir noch den Begriff der Freiheit vor allem mit dieser Entscheidung in Zusammenhang gebracht[2]. Hugo von St. Viktor dagegen bezog, wie Peter von Poitiers und Bernard von Clairvaux, in einer grammatisch sicher zu beanstandenden, sachlich aber viel besseren Deutung das *„liberum"* auf den Willen, das *„arbitrium"* auf die Vernunft. Diese hat über den Charakter einer Handlung, ihre sittliche Güte oder Schlechtigkeit, ihre Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, zu entscheiden. Doch ist diese Vernunftentscheidung noch keineswegs die definitive praktische Entscheidung des Willens. „Die Vernunft hat nur etwa die Rolle eines *paedagogus*, an dessen wohlgemeinten Rat der Wille sich nach Belieben hält oder nicht." Später hat Hugo allerdings die Vernunft ganz ausgeschaltet[3].

Bonaventura scheint in diesem Punkte sich nicht ganz konsequent geblieben zu sein. Einmal scheint er den Grund für die Willensfreiheit mit Albert aus der Immaterialität der Seele[4], das andere Mal mit Thomas aus der Vernünftigkeit[5] und wieder ein anderes Mal aus dem Willen und seiner Spontaneität abzuleiten[6].

Pecham bringt die Vernunft ganz wie Hugo von St. Viktor in eine innige Beziehung zum freien Willen[7], ohne jedoch den Begriff der Freiheit ganz aus ihr abzuleiten. Die vernünftige Einsicht in das Ziel und die Objekte der Willenshandlung ist Vorbedingung für die Willensbetätigung, aber nicht seine ganze und

---

[1] S. Ostler 167, Note 1 und 2. [2] Franz Baeumker *a. a. O.* 3.
[3] Ostler 165 f.; Baur, *Die Philosophie* 274 ff.
[4] Lutz 157. [5] *Ebd.* 159. [6] *Ebd.* 158.
[7] *Texte* q. XXIV D 4 (179). Vgl. Scotus: „Voluntas est proprie appetitus rationalis" (*Oxon.* III, dist. 33, n. 9) und „Communiter voluntas accipitur pro appetitu cum ratione" (*Rep.* I 3; dist. 17, q. 2, n. 3). Vgl. Baur, *Die Philos.* 272 ff.

auch nicht seine Haupt-Ursache[1]. Auch nach erfolgter Vernunftentscheidung verbleibt der *voluntas* noch ein volles und ungeschmälertes *imperium et dominium*[2], sich nach irgend einer Richtung zu entscheiden. Wohl gilt also auch bei Pecham der Satz: *„Nil volitum nisi cognitum"*[3], weil der Intellekt dem Willen das Objekt seiner Betätigung, das *desideratum,* vorhält[4]; aber diese Praesentation des Objektes ist doch nur Okkasionalursache, nicht Wirkursache der Willensbetätigung. Das bleibt immer die Spontaneität, die Selbstbestimmung des Willens, die *voluntas imperans* selbst[5]. Wo sie gewahrt ist, da ist auch die Wahlfreiheit gegeben, selbst wenn diese Selbstbestimmung, wie etwa bei Gott, derart erfolgte, daß nachher ein Anderswollen nicht mehr möglich ist[6]. Ja bei Gott ist sogar trotz dieses Nicht-mehr-anders-könnens allein der volle und ganze Begriff des freien Willens verwirklicht, weil bei ihm einzig und allein die absoluteste Selbstbestimmung *„nullo alio movente vel arctante"* sich findet[7]. Die Selbstbestimmung, wie sie bei uns sich in der *libertas contradictionis,* in dem Handeln- und Nicht-handeln-können offenbart, ist in dem Vollbegriffe der Freiheit ebensowenig eingeschlossen[8], wie nach allgemeiner Anschauung[9] die Fähigkeit zum Bösen.

Wir dürfen nach dem Gesagten wohl behaupten, daß Pecham in seiner Lehre vom Willen sich sehr den Anschauungen des Skotus nähert. Er ist in demselben Sinne entschiedener, aber trotzdem besonnener Indeterminist, wie es der Doctor subtilis gewesen[10].

---

[1] *Quodl. Florent.* fol. 40ra: „Cognitio non est causa totius motus liberi arbitrii, sed dispositio ad ipsum. Liberum autem arbitrium libere habet moveri vel non moveri etiam post apprehensionem rei." Vgl. Skotus: „Ratio formalior voluntatis est magis „libera" quam ratio „appetitus"." (*Oxon.* II, dist. 25, n. 16.)

[2] Vgl. oben S. 58 Note 7. [3] Vgl. Ostler S. 158, Note 7.

[4] *Texte* q. XXIV D 10 (180).

[5] Bezüglich Olivis vgl. Jansen, *Ein neuzeitlicher Anwalt* 234.

[6] *Texte* q. I D 14 (10). Vgl. Skotus, *Rep.* I, dist. 10, q. 3, n. 3.

[7] *Sent.* fol. 27vb. [8] Baur, *Die Philos.* 267 ff.

[9] Vgl. Ostler S. 169, Note 2 und 3. Anselm setzt sich jedoch wahrscheinlich in Gegensatz zu dieser Definition. Vgl. Franz Baeumker *a. a. O.* 20.

[10] Vgl. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus,* Leipzig 1900, 86 ff. Ferner: Kahl, *Der Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes,* Straßburg 1886; dann: Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist?,* Münster 1905 (*BB* V 4), bes. S. 3.

Ob er auch in der Bestimmung des *appetitus naturalis* und *rationalis*, die er erwähnt, seinem jüngeren Mitbruder sich anschloß, der im *naturalis* kein eigentliches Wollen, sondern in Übereinstimmung mit Thomas nur eine gewisse Hinneigung des Willens und ein Hinstreben zu seiner Vervollkommnung, nicht zum Handeln erblicken wollte[1] und dadurch manchen Schwierigkeiten entging, die in Bonaventuras Darstellung störend sich bemerkbar machen[2], das läßt sich auf Grund der benutzten Quellen vorerst noch nicht entscheiden.

Ähnlich wie Hugo von St. Viktor zwar gegen die „Mathématiker" den zwingenden Einfluß der Sterne leugnet und die Unabhängigkeit des Willens behauptet[3], sonst aber es nicht für nötig befindet, eigene Beweise für die Willensfreiheit zu erbringen[4], so auch Pecham. Nur mittelbar können die Sterne auf den Menschen einwirken, insofern sie nämlich Einfluß haben auf die körperliche Komplexion, von der die Affekte erfahrungsgemäß abhängig sind[5].

Als Objekt des Willens erscheint bei Pecham wie überall das Gute[6], und zwar werden die Willensobjekte des *arduum* und des *dulce et iucundum* als ein Gegensatz selbständiger Kräfte betrachtet[7]: Die *irascibilis* geht auf das *arduum* (und dieses ist das *„superius"*) und das *contrarium disconveniens*[8]. Auch dadurch erscheint nach platonischer Auffassung die *irascibilis* als über der *concupiscibilis* stehend, daß sie als deren Rächerin auftritt[9]. Nähere Ausführungen über die Objekte der Wahlfreiheit,

---

[1] Skotus: „Dico quod voluntas naturalis ut sic non est voluntas neque potentia, sed tantum dicit inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem, non ad agendum; et ideo ut sic est imperfecta, nisi sit sub illius perfectione, ad quam illa tendentia inclinat potentiam; unde naturalis voluntas non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit et hoc passive ad recipiendum." (*Oxon.* IV, dist. 49, q. 10, n. 2.) Bezüglich Thomas vgl. *S. theol.* I, q. 82, a. 1 und 2. [2] Vgl. Lutz 162.

[3] Vgl. Ostler 163. Wie dort Note 5 zeigt, war das nichts Neues. Vgl. auch Baur, *Die Philos.* 258 f. [4] *Ebd.* 162.

[5] *Quodl. Rom.* fol. 45^{r}a: „Certum est, quod secundum varias plagas caeli mores hominum variantur . . . et istas dispositiones ab influentia immateriali (stellarum) habere causam." Vgl. die quaestio: „Utrum stellae imprimant fatales necessitates," *Texte, Prolegomena,* p. XXIII.

[6] *Texte* q. II B 8 (18). [7] *Texte* q. VII D a 1 (79). [8] *Sent.* fol. 38^{r}a.

[9] Vgl. Plato, *Timaeus* 70 A. Ähnlich Aristoteles, *Ethic. Nic.* VII 7, p. 1149, a. 25. Die Scholastik bekam diese Anschauung auch durch Nemesius und Joh. Damascenus. Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* S. 259, Note 2.

die nach Aristoteles und Boëthius[1] bekanntlich immer ein kontigentes Zukünftiges sein müssen, fehlen bei Pecham.

Das Verhältnis des Wollens zu seinem Objekte begründet die Affekte. Der stärkste unter ihnen und zugleich die Quelle aller anderen ist nach Pecham die Liebe[2]. Sie ist gleichsam das Gewicht unserer Seele[3], sie ist die Kraft, welche den Willen und sein Objekt zueinander führt[4]. Solange der Besitz des erstrebten Objektes noch nicht erreicht ist, betätigt sie sich als *desiderium,* als Affekt des Vermissens, und als *benevolentia,* als Affekt des Gerne-Haben-Wollens, um schließlich im erlangten Besitze zur *delectatio*[5] zu werden, die als *complacentia in amato et in amati convenientia*[6] oder, in Übereinstimmung mit Augustinischen Gedanken[7], mit den Worten des von Baeumker herausgegebenen Liber *De intelligentiis*[8] als *coniunctio convenientis cum convenienti*[9] definiert wird.

Von dieser augustinischen Definition aus wird dann noch bemerkt, daß eine gewisse *delectatio* sich bei jeder, auch der Erkenntnispotenz, finde, da ja auch sie eine *convenientia cum obiecto* hat, aber voll zur Entfaltung kommt alle *delectatio* doch erst im Willen[10].

---

[1] *In I. de Interpretatione* (*PL* 64, 338 ff.; ed. Meiser 121 ff. und 140 ff.).

[2] *Sent.* fol. 38^{v}a. [3] *Sent.* fol. 47^{v}b.

[4] *Quodl. Rom.* fol. 45^{r}b: „Delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti. Amor autem est vis unitiva."

[5] *Sent.* fol. 57^{v}a. [6] *Sent.* fol. 8^{r}a.

[7] *De doctrina christ.* I 4 (*PL* 34, 20, n. 4); *De moribus eccles.* I 3 (*PL* 32, 1312, n. 5). [Andere Analogien aus Avicenna und Aristoteles bei Baeumker, *Witelo* 486, 2.]

[8] Baeumker, *Witelo* 16, 7—8 und 24, 14, 15. [Daß der *Liber de intelligentiis* nicht, wie ich bei seiner Herausgabe mit Rubczyński wenigstens als höchstwahrscheinlich annahm, von Witelo, dem Verfasser der *Perspectiva,* herrührt, sondern etwas älter ist, habe ich bereits mehrfach ausgesprochen (vgl. insbes. *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus* in: *Beiträge zur Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht zum sechzigsten Geburtstag dargebracht,* München und Freising 1917, S. 6, Anm. 6) und beabsichtige ich demnächst eingehender darzutun. Clemens Baeumker.]

[9] *Quodl. Rom.* fol. 45^{r}b S. 61, Note 5.

[10] *Quodl. Rom.* fol. 45^{r}b: „Frui proprie est in sola voluntate sicut delectari. Sed sicut quaelibet potentia habet convenientiam cum obiecto suo, ita habet quandam delectationem, quae tamen consummatur in voluntate appetente sibi et aliis. Sicut et cognitio contemplationis et notitiae proprie est rationis, et tamen experientia per gustum est in voluntate, redundans in intellectum, ita

Wie der Wille selbst, so ist auch seine *delectatio* Aktivität, Spontaneität, kein Leiden wie die *delectatio sensibilis,* und darum ist sie im Gegensatz zu dieser keine Erniedrigung, sondern seine innerste Vollendung: *„Perfectio operationis voluntatis non sicut sensibile perficit sensum ab exteriori, sed sicut intrinseca actioni delectabili superflorens ei ex congratulatione naturae“*[1].

So wird immer und immer wieder die nur durch das Gewicht der Liebe, den *appetitus naturalis* auf das *bonum,* bestimmte, sonst aber absolut freie Selbstbestimmung des Willens betont. Freilich diese einzige durch die Liebe zum *bonum conveniens* bestimmte Richtung des Willens, die seine Betätigung als eine *indeterminata* und *vaga* und als *potens in malum et bonum*[2] erscheinen läßt, kann und muß in gewisser Weise beschnitten, verkürzt werden: *„habitu ad unum determinante et inclinante“*[3].

Damit haben wir all die Bestimmungen über die *voluntas rationalis* gegeben, die sich in den benützten und oben genannten Quellen finden. Gewiß sind sie lückenhaft, aber sie gestatten gleichwohl, uns den Grundstrichen nach ein Bild der Pechamschen Lehre über den Willen zu machen.

§ 15. Das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz.

Nachdem wir die einzelnen Vermögen der menschlichen Seele kennen gelernt, haben wir uns über ihr Verhältnis zur Seelensubstanz klar zu werden.

Pecham erhebt diesbezüglich in seinem Sentenzenkommentar[4] zwei Fragen:

1) *Utrum sint substantiales vel accidentales?*
2) *Utrum sunt idem ipsum quod anima?*

Bei Beantwortung der ersten Frage kommt er zuerst[5] auf die Ansicht derer zu sprechen, die mit Aristoteles[6] (den Pecham selbst aber nicht nennt) annehmen, daß die Seelenvermögen Akzidenzien sind, also auf die Ansicht eines Albertus

delectatio experientiae de proprio obiecto est in qualibet potentia, sed redundat in voluntatem, quae principaliter delectatur et movet omnia membra corporis ad delectabile conquirendum.“

[1] *Sent.* fol. 8ra. [2] S. *Sent.* fol. 28vb; *Texte* q. III D 10 (35).
[3] *Sent.* fol. 55vb.
[4] *Sent.* fol. 20ra seqq. *Texte* qq. XXXI und XXXII 199—205.
[5] *Texte* 202.
[6] *De anima* II 2, 413 a 30 ff.; *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 3 ff.

Magnus[1], eines Thomas von Aquin[2] und eines Petrus von Tarentasia[3].

Auf folgende Weise suchten diese ihre Ansicht zu begründen: 1) *Omnis causa immediata similis est suo effectui. Ergo cum actus potentiae sit accidens, et potentia.* Pecham antwortet darauf: *„Similiter, si non fallor, haec subtilitas sibi concludit: Quoniam omne accidens est a substantia, potentiae non erunt accidentia.* Andere gäben einen anderen Beweis: 2) *Constat, diversos esse actus secundum genus esse et operari. Cum ergo esse sit a forma substantiali, operari erit ab accidentali. Ergo potentia operativa non erit substantia, quia potentiae differunt ut actus.* Aber auch diesen Beweis läßt Pecham nicht gelten. Er antwortet: *„Sicut esse est a forma, sic et operari."* Ferner: *„Cuiuslibet accidentis* (Text: agentis) *vel formae accidentalis primus actus est subiectum informare vel in esse quodammodo constituere."* Aber auch das andere treffe nur im gewissen Sinne zu, daß nämlich die Potenzen sich unterscheiden wie ihre Akte. *„Intelligendum per comparationem ad idem, quoniam quaelibet forma duplicem comparationem habet, scilicet ad subiectum informandum et ad obiectum."*

Pecham beantwortet demgegenüber die Frage mit seiner Unterscheidung der *potentiae* und *vires*[4] dahin, daß die Vermögen auf die Kategorie der Substanz, die Kräfte auf die Kategorie des Akzidenz zurückzuführen seien. *„Igitur in omni substantia creata pono substantialem potentiam et accidentalem, existimans, quod sicut accidens non est nisi mediante substantia, ita nec operatio nisi mediante ea."* Nur eine solche substantiale Potenz, wird stillschweigend behauptet, ermöglicht es der Seele, ihre Tätigkeiten auf ein außer ihr liegendes Objekt zu erstrecken[5].

Auf die zweite Frage bezüglich des Unterschiedes der Potenzen von ihrer Substanz antwortet Pecham, daß nur in Gott Potenz und Substanz identisch seien[6].

---

[1] Alb. Magn., *Sent.* I, d. III, a. 34. Schneider 39.

[2] *Sent.* I, d. III, q. 4, a. 2; *S. theol.* I, q. 54, a. 3 und q. 77, a. 1 und 3; *De spir. creat.* a. 11; *De anim.* q. 12.

[3] *Sent.* I, d. 3, q. 5, a. 2. Vgl. hierzu: *Bonaventura-Scholion* I 87.

[4] S. oben S. 48.

[5] Der Gedanke ist von Augustin. S. *De Trin.* IX 4 (*PL* 42, 963, n. 5). Vgl. *Texte* q. XXXVII 211.

[6] *Texte* q. XXXII C (204).

Zwei Autoritäts- und zwei Vernunftbeweise werden dafür angeführt: Augustin[1] hat die Stelle: *„Si sola anima cogitat, aliquid eius est mens tamquam caput eius vel oculus“*, und Anselm schreibt[2]: *„Non enim est ratio vel voluntas tota anima, licet est unaquaeque aliquid in anima.“* Dann sei es aber auch in sich klar, denn einmal habe man in jeder Kreatur einen Unterschied zu machen zwischen Substanz, Vermögen *(virtus)* und Tätigkeit[3]; andererseits müsse man bei Leugnung des realen Unterschiedes behaupten, daß, wie es nur eine Substanz gebe, so auch nur ein Vermögen in dieser einen Seelensubstanz anzunehmen sei[4].

„Non est igitur potentia essentia, sed ab ipsa et in ipsa, in aliud genus non dilapsa.“

Mit dieser Lösung betritt Pecham den gleichen Mittelweg, wie er damals in seiner Ordensschule von Alexander Halensis bis zu Duns Skotus beliebt war[5]. Einmal ist er gegen die frühscholastische auf Augustin sich berufende Leugnung des realen Unterschiedes[6], sodann bestreitet er gegen die „thomistische“ Lösung, daß es sich bei den Potenzen nur um Akzidenzien handle.

Er sucht seine Auffassung etwas näher darzulegen, indem er mit einer dem Boëthius[7] entnommenen Unterscheidung die Seele mit ihren Vermögen als ein *totum virtuale* bezeichnet.

Dieser Begriff eines dynamischen Ganzen stehe in der Mitte zwischen dem *totum universale* und dem *totum integrale.* Während jenes jedem seiner Teile *per substantiam et virtutem* eigne *(subiective adest),* dieses aber seinen Teilen wohl *secundum substantiam,* nicht aber *secundum virtutem* zukomme, findet sich das *totum virtuale* wegen der Einfachheit seines Wesens in

---

[1] *De Trin.* X 11 (*PL* 42, 983, n. 18). *Texte* q. XXXII B 1 (201).

[2] *De concordia* etc. q. III, c. 11 (*PL* 158, 534). *Texte, ebd.* B 2 (201 f.).

[3] Der Gedanke ist aus Dionysius, *De cael. hier.*, c. 11.

[4] Dieses, wie auch das voraufgehende Argument finden sich auch bei Bonaventura, *Op. omn.* I 85.

[5] Alexander war wohl der erste, der diese Lösung gab. Bonaventura und Skotus schlossen sich ihm an. Vgl. das in Note 4 genannte *Scholion.* Nach Jansen, *Die hdsch. Überlieferung* 144, verläßt Olivi hier wie in andern Punkten die Bahnen seiner Ordensschule, doch vgl. Jansen, *Die Lehre* 249.

[6] Vgl. Werner. *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne,* Wien 1873, 11 ff. Wilhelm von Paris, Richard von Middleton, Heinrich von Gent und die Nominalisten standen auf dieser Seite. Vgl. das genannte *Scholion.*

[7] *Liber divisionum* (*PL* 64, 888 A C).

jedem seiner Teile mit seiner ganzen Substanz und allen seinen Potenzen, ohne sich jedoch dort überall seiner ganzen Wirkungsmöglichkeit nach zu entfalten.

Wenn gegen eine derartige Auffassung die Autorität Augustins und anderer ins Feld geführt werde[1], so sei der Widerspruch doch nur scheinbar. Sie wollen eben nur die *consubstantialitas* der Potenzen mit der sie tragenden Seele oder das Hervorgehen aus ihr betonen[2]. Oder wenn nach Aristoteles das *principium essendi* und *operandi* gleich sei[3], so gelte das nur für das *principium remotum,* die *forma constituens,* nicht aber für das *principium propinquum*, die *potentia.* Wenn man schließlich sogar auf die Materie sich berufe[4] und sage, ihre Potenz sei nicht verschieden von ihrer Substanz, also müsse das Gleiche von den Seelenvermögen gelten, so sei das eine unstatthafte Vermengung zweier durch ein Wort bezeichneter, aber im Grunde ganz verschiedener Dinge, wie denn schließlich auch zwischen akzidenteller und substantialer Form keine solche Gleichheit bestehe, daß man von den Bedingungen der einen auf die andere schließen könne[5].

So bleibt also die Ansicht begründet: Die Seele wird durch substantiale, von ihr aber verschiedene Potenzen zu den physischen Tätigkeiten determiniert, und infolge dieses Verhältnisses muß man sagen, daß bei den Betätigungen der einzelnen Potenzen doch immer die ganze Seele mitwirkt. Die Seele sieht und hört im Menschen, nicht nur die Sehkraft oder das Gehör[6].

§ 16. Verhältnis der Seelenvermögen zueinander.

Bezüglich des Verhältnisses der Seelenvermögen zueinander wird zunächst mit Aristoteles behauptet, daß die *vires inferiores,* also die vegetative und sensitive Seelenstufe, dem höheren,

---

[1] *Texte* q. XXXII A (201). [2] *Ebd.* D (204 f.).

[3] *Ebd* D 5 (205). Das gleiche Argument wird bei Bonaventura verwendet. I 84.

[4] Auch dieser Beweis wird von Bonaventura angeführt und widerlegt. I 84 (4) und 87 (ad 4).

[5] *Texte* q. XXXII D 6 (205). Vgl. Bonaventura I 85 (5) und (solutio) 87.

[6] *Sent.* fol. 29^{r} b: „Una est virtus animae communis ramificata per virtutes spirituales, per quas ad spirituales actus determinatur, et tamen tota anima audit per auditum, videt per visum." Bezüglich Olivi s. Note 5, S. 65.

vernünftigen Teile nicht gehorchen. Sie üben ihre Tätigkeit aus, mag die Vernunft es befehlen oder nicht[1].

Oft genug treten sie sogar zu dem oberen Teile der Seele in direkten Gegensatz, lehnen sich gegen sie auf. Es ist das teils durch unsere kreatürliche Bedingtheit und Unvollkommenheit gegeben, teilweise aber auch erst eine Folge der Sünde[2].

Bei einem Vergleiche des erkennenden Seelenvermögens mit dem strebenden können wir zunächst ein Hingeordnetsein beider aufeinander feststellen, wie das schon oben kurz erwähnt wurde[3].

Den Vorrang hat dabei nicht, wie Thomas von Aquin es annimmt[4], die Vernunft, sondern der Wille, mit seinem Vorzuge der Selbstbestimmung und selbstherrlichen Entschließung[5]. Er ist der oberste Beweger aller übrigen Vermögen. Er steht dem Urquell alles Seins näher als sie.

Darum wird auch die jenseitige Seligkeit, die ja wohl die ganze Seele und alle ihre Vermögen erfaßt, doch vor allem in den Akten des Willens ihren Sitz haben, wie mit zahlreichen Stellen aus Augustin darzutun versucht wird[6].

Wenn demgegenüber die *visio,* also die Tätigkeit der Vernunft, als Lohn der Ewigkeit bezeichnet werde, so geschehe das nicht *propter se,* sondern *ratione adiuncti,* nämlich wegen des aus der vollen Erkenntnis hervorgehenden Genusses. In diesem Sinne seien die entgegenstehenden Autoritäten, besonders Aristoteles und Avicenna, zu verstehen. Sie meinen mit der die Seligkeit ausmachenden Spekulation eben nichts anderes, als was wir mit *contemplatio* oder *delectatio intellectualis* bezeichnen[7].

Die Vernunft steht also an Würde unter dem Willen. Sie ist seine Dienerin, kann sich nur auf seinen Befehl betätigen und muß mit ihrem Tun ihm vorarbeiten[8].

---

[1] *Quodl. Florent.* fol. 42ra: „Secundum Philosophum vires inferiores sunt non oboedientes rationi, quinimmo sive dictet ratio, sive non, naturaliter feruntur in sua obiecta." [2] *Texte* q. XVIII D 9 (159). [3] Vgl. 59 f.

[4] Vgl. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas,* Paris 1908; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[4], Paris, Louvain 1912, 419.

[5] Vgl. *Texte* q. XXIV D 10 (180). *Sent.* fol. 55ra: „Potentia suprema est in anima voluntas, quae movet omnes alias et altius attingit primum motorem quam aliae vires."

[6] *Texte* q. XXIV C (177 f.). Vgl. Baur, *Die Philos.* 279.

[7] S. die Solutio obiectorum *a. a. O.* 178 ff. und *Sent.* fol. 7vb.

[8] *Sent.* fol. 7vb: „Aliarum enim virium actus ab ipsa (voluntate) imperantur et ad ipsam ordinantur"; *ebd.* fol. 37vb: „Ratio non operatur nisi per

Darf man also sagen, daß der Wille den Vorrang habe der Würde nach, die Erkenntnis der Betätigung nach? Ohne Zweifel, eine solche Fragestellung faßt das Seelenleben viel zu „atomistisch" auf und sucht zu trennen, was in Wirklichkeit sich innerlichst durchdringt[1]. Darum ist es auch nicht zu verwundern, daß wir überall dort, wo eine Antwort auf diese Frage gegeben wird, auf nicht eindeutig bestimmte Ansichten stoßen.

So bei Pecham. Einmal heißt es: *„Actus memoriae est causa intelligentiae, exprimendo in acie intelligentiae id, quod est in thesauro memoriae, et ab intelligentia procedit complacentia amoris."*[2] Ein andermal wird gesagt: *„Quamvis amorem praecedat cognitio, tamen partum mentis naturaliter praecedit appetitus . . . et ideo movet appetitus intellectum et ad veritatem et ad errorem."*[3]

Natürlich wäre es durchaus unberechtigt, den letzten Satz so zu deuten, als ob unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch entscheiden könne[4]. Der Ausspruch kann gewiß ohne jede Schwierigkeit von einer nur indirekten Beeinflussung des Erkennens durch den Willen verstanden werden, insofern es vom Willen abhängt, die Gründe für einen Satz mehr oder weniger intensiv, beziehungsweise gar nicht zu erwägen und so eine vollkommene oder unvollkommene Einsicht zu ermöglichen oder zu verhindern.

Ebensowenig wäre es berechtigt zu sagen, daß Pecham die „Intentionalität des Begehrens", wie wir heute sagen würden[5], leugnet. Erklärt er doch ganz ausdrücklich[6] mit Augustin[7]: *„Sicut appetitus praecedit partum (mentis); ita aliquis partus generalis cognitionis praecedit appetitum, quia nullus appetit, nisi quod novit, ad minus in genere."* Eine andere Stelle[8] sucht das dann noch näher zu bestimmen: *„Appetitus in ratione desiderii imperfecti praecedit cognitionem. Sed amor . . . per-*

voluntatis imperium" und fol. 7^{v}b: „Omnis cognitio ad affectum ordinatur. Ergo non est plena quietatio actus cognitionis nisi in voluntate."

[1] Vgl. Messer, *Psychologie,* Stuttgart und Berlin 1914, 66.

[2] *Sent.* fol. 19^{v}a.

[3] *Quodl. Florent.* fol. 40^{r}a. Die Fortsetzung des Zitates heißt: „Tamen electio et malitiae consummatio non est sine immixto errore, quia omnis malus ignarus."

[4] Vgl. Minges *a. a. O.* 3 ff. Seeberg *a. a. O.* 91 ff.

[5] Vgl. Messer *a. a. O.* 53 und 66. [6] *Sent.* fol. 143^{v}a.

[7] *De Trin.* IX 12 (*PL* 42, 972 n. 18,). [8] *Sent.* fol. 21^{v}b.

fectus sequitur cognitionem.“[1] Doch wird auch hier wieder sofort hinzugefügt: „*Praeterea illum appetitum imperfectum et suspensum praecedit aliqua cognitio. Nullus enim cognoscere appetit, nisi quod aliqualiter novit.*“

Wir werden also sagen dürfen: Nach Pecham gebührt dem Wollen im Menschen der Primat. Auf das innigste ist mit ihm das Erkennen verbunden, ohne daß sich im einzelnen genau mathematisch die Grenzen zwischen beiden bestimmen ließen[2].

V. Der Ursprung der Menschenseele.

§ 17. Falsche Anschauungen über den Ursprung der Menschenseele.

Die Frage nach dem Ursprung der Menschenseele, sagt Pecham[3], haben einige Heilige, wie Augustinus[4] und Gregor[5], offen gelassen.

Auf der andern Seite sind verschiedene als verfehlt zu betrachtende Lösungsversuche gegeben worden.

So haben einige mit Berufung auf den Schöpfungsbericht in *Gen. II* geglaubt, die Menschenseelen als einen Ausfluß der göttlichen Substanz fassen zu sollen[6].

Eine solche Anschauung ist aber durchaus unhaltbar. Denn Gott ist zunächst in keiner Weise der Veränderung unterworfen,

---

[1] Dazu vgl. *Liber de intelligentiis,* prop. XVIII (Baeumker, *Witelo* p. 23, 7—8): Amor in eodem naturaliter antecedit cognitionem, perficitur tamen per cognitionem et deliberationem (vgl. Baeumker *a. a. O.* 512). — Wie diese Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Erkenntnis als ein Grundproblem der mystischen Theologie im 15. Jhdt. in deutschen Benediktiner- und Karthäuserklöstern behandelt wird und im Zusammenhang damit auch Nikolaus von Kues beschäftigt, zeigt E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance* (*BB* XIV, 2—4), Münster 1915.

[2] Vgl. Seeberg *a. a. O.* 94 ff.

[3] *Texte* q. I 1—12; hierzu s. S. 5. Gerade in dieser Quästion geht Pecham äußerst unsystematisch und unübersichtlich vor. Wir halten uns darum in diesem und im folgenden Paragraphen nicht an den Gang seiner Darstellung.

[4] Vgl. *Retract.* I 1 (*PL* 32, 587, n. 3). S. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II[2] u. [3], 456. 517.

[5] Vgl. *Epist.* IX 52 (*PL* 77, 990), S. Seeberg *a. a. O.* III[2] u. [3], 38. — Cassiodor, Isidor v. Sevilla, Alcuin, Hrabanus Maurus schließen sich ihnen an. Vgl. Ostler 50.

[6] Hieronymus schreibt diese Ansicht den Stoikern, dem Manichäus und den Priszillianisten von Spanien zu. *Epist.* 126 (früher 82) (*PL* 22, 185).

wie das bei der Seele der Fall ist. Sodann macht die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens es ihm unmöglich, Form der Dinge zu sein.

Eine zweite Ansicht läßt die Menschenseele auf dem Wege natürlicher Zeugung entstehen. Auch diese Ansicht ist abzulehnen[1]. Denn die Zeugung ist, wie Pecham im Sinne des Averroes lehrt[2], bei den Kreaturen gleichbedeutend mit der Eduktion aus der Potenz der Materie, der Aktuierung der *ratio seminalis*[3]. Unter dieser hat man sich nicht nur die reine Möglichkeit der Materie zur Aufnahme bestimmter Formen zu denken, sondern eine positive keimartige Anlage dieser Formen[4]. Die Tätigkeit der Zeugenden[5], unter Mitwirkung des Einflusses der Gestirne und des Lichtes[6], führt diese *rationes seminales* zur Entfaltung. Es ist also danach die Zeugung ihrem ganzen Sein nach ein Materielles, ein Wirken auf Materielles und ein Entstehen von Materiellem. Darum kann sie nur bei den nicht geistigen Tierseelen[7], in keiner Weise aber bei der rein geistigen Menschen-

---

[1] Bezüglich Olivis s. Jansen, *Die hdsch. Überlieferung* 17.

[2] Vgl. Schneider, *Alb. Magn.* 71 f.

[3] *Sent.* fol. 26^{v}b: „In creaturis generatio est motus ad substantiam educendam de potentia materiae." *Ebd.* fol. 47^{v}b: „Omnia, quae producit natura, sunt potentialiter et seminaliter in materia."

[4] *Quodl. de Natali* fol. 30^{v}b: „Naturalia creata sunt in aptitudine rationum seminalium ad germinandum naturaliter." *Summa de esse et essentia* (Rom, *Bibl. Angelica,* F. A. 560): „Ratio seminalis non dicit solam aptitudinem formae generis, immo concernit aliquem modum essendi." Wir haben hier also nicht die „thomistische" Entwertung der rationes seminales, wie wir sie bei Olivi feststellen müssen. Vgl. Jansen, *Die hdsch. Überlieferung* 15; *Die Lehre Olivis* 167 f. Wie wir aus Pechams Brief an den Bischof von Lincoln (s. *Texte, Prolegomena* p. XIX) wissen, gehört die Lehre von den *„rationibus seminalibus inditis materiae"* zu jenen philosophischen Anschauungen, deren Aufgabe durch die „Neuerer" ihn besonders schmerzte. S. Ehrle 186.

[5] *Sent.* fol. 22^{v}b: „(Generatio) in creaturis, quae est per eductionem de potentia, quia quasi est impotentia, non fit in actu nisi per motum."

[6] *Quaest. anonymae* fol. 75^{v}a: „Influxus corporalis corporum caelestium attingit ad eductionem formae spiritualis, scilicet animae sensitivae, de potentia materiae." Es wird das des nähern damit begründet, daß die Himmelskörper nur die Instrumente der Intelligenzen sind. Vgl. *Texte* q. XVII D 3 (144): „Lux est forma generalis et motor omnium formarum." S. auch die allgemeine Naturkraft bei Hugo von St. Victor; Ostler 98. Ferner Baeumker, *Witelo* 608.

[7] Vgl. *Texte* q. XXVII C (190): „Animam bruti certum est de potentia educi." S. vorhergehende Note; *Texte* q. I D 3 (9).

seele in Frage kommen[1], denn es ist nicht denkbar, daß ein als Keimanlage materielles Sein allmählich auf die Stufe eines immateriellen Seins emporgehoben werde[2].

Wie nun aber die Seele nicht *per eductionem de potentia materiae* entstehen kann, so auch nicht auf dem Wege des Traduzianismus, *per traductionem ab anima generantis*[3]. Denn die Seele des Zeugenden ist ja doch eine einfache Substanz, und infolgedessen kann sich nichts von ihr abspalten[4].

Auch eine Vervielfältigung des Zeugenden ist nicht denkbar. Man könnte hier ja etwa als Vergleich die *multiplicatio luminis* anführen[5]. Aber mit Unrecht. Denn beide Arten einer derartigen Vervielfältigung, die physische, wie sie vorliegt, wenn man etwa eine Kerze an der andern anzündet, wie auch die intentionale, wie wir sie bei der fortwährenden Ausstrahlung des Lichtes von einem leuchtenden Körper aus haben, treffen bei der Seele nicht zu. Die erstere nicht, weil sie eine *eductio et generatio de potentia materiae* ist, insofern die in der zweiten Kerze keimhaft vorhandene Form des Lichtes durch Berührung der ersten Kerze aktuiert wird. Hier gelte also das gegen die vorhin genannte Ansicht Gesagte. Die zweite Art der Vervielfältigung trifft nicht zu, weil das so Entstandene kein dauerndes Sein hat, wie ja auch die Wesenheit des Lichtes kein *esse permanens,* sondern ein *continuo fieri* darstellt.

Es läßt sich aber auch direkt beweisen, daß die Seele nicht auf dem Wege des Traduzianismus ins Dasein tritt. Denn entweder würde sie *ex traduce* ins Dasein gerufen durch ein Eingreifen Gottes oder durch die Tätigkeit des Zeugenden. Das

---

[1] *Texte* q. I C (7): „Animam rationalem habere rationem seminalem et posse per virtutem naturalem educi de potentia in actum . . . est impossibile, quoniam operatio naturalis est operatio virtutis corporalis, quae non potest attingere nisi ad formam corporalem." *Quodl. Rom.* fol. 43^{r}b: „Dicendum quod anima rationalis non generatur, quia virtus naturalis et materialis non extendit se ad effectum immaterialem."

[2] Ganz so bei Hugo, *Did.* VII 17 (*PL* 176, 885): „Quod spiritualem habet essentiam, non potest originem habere corpoream, quia quidquid ex materia praeiacente traducitur, corporeum esse comprobatur." Vgl. Ostler 54.

[3] Diese Ansicht wird dem Luciferanus zugeschrieben. S. *Texte* q. I C (S. 7, Note 2).

[4] *Texte* q. I C (8).

[5] Ganz dieselbe Exemplifikation und ihre Zurückweisung hat Skotus, *Oxon.* II, d. 17, q. 1, n. 8. S. Montefortino III 1034.

erstere ist ausgeschlossen; denn es steht fest, daß der erste Mensch erschaffen wurde. Was aber dem einen recht ist, ist dem andern billig. Also muß bei allen Seelen die nach Avicenna höhere Art das Sein zu verleihen eingehalten werden. Aber auch das zweite ist undenkbar. Denn jede Wirkung stammt nur insoweit von ihrer Ursache ab, als diese in ihrer Tätigkeit unbehindert ist. Nun ist aber die vernünftige Seele beim Akte der Zeugung durchaus außer Tätigkeit gesetzt. Also kann der Mensch in dieser Zeugung auch nicht die vernünftige Seele durch seine Tätigkeit hervorbringen[1].

Ein zweiter Beweis wird gegeben mit den Worten: Was gezeugt wird, ist auch vergänglich; also kann die Menschenseele, weil unsterblich, nicht durch Zeugung entstanden sein[2].

Auch spricht die Autorität der Philosophen und der *Liber de causis* dafür, daß die eine Seele nicht aus der andern hervorgeht[3].

Und schließlich würde eine solche Annahme in Widersprüche mit den Tatsachen der Hl. Schrift verwickeln. Denn angenommen einmal, die Seele stamme von einer anderen Seele, dann geht sie entweder aus der Seele des Vaters hervor, in diesem Falle müßten wir Christus die menschliche Seele absprechen, da er keinen irdischen Vater gehabt; oder sie stammt von der Seele der Mutter, und in diesem Falle hätte Eva keine Seele gehabt; oder sie ist von beiden Eltern, und in diesem Falle wäre Adam ohne Seele gewesen[4].

Eine vierte Gruppe behauptete, die Seelen gingen zwar im Akte der Schöpfung unmittelbar aus Gottes Hand hervor, doch seien alle miteinander am Anfange der Zeit ins Dasein gerufen worden[5].

Scheinbar spreche für diese Auffassung die Autorität des Bischofs von Hippo, der behaupte, am Morgen der Schöpfung sei alles zugleich geschaffen worden. Doch sei das dahin zu verstehen, daß der Schöpfer alles auf einmal erschaffen in *ratione causali* (= *seminali*), und zwar im weiteren Sinne, wie Pecham in einer etwas merkwürdig willkürlichen Exegese bemerkt[6], nämlich *„vel sua vel corporis vel saltem in suo simili“*. Im übrigen

[1] *Texte* q. I B 1 (4 f.). [2] *Ebd.* B 2 (5).
[3] *Ebd.* B 3 (5). [4] *Ebd.* B 4 (5).
[5] *Texte* q. I C (7). Vgl. Bonav., *Sent.* II, d. 18, a. 2, q. 2 (II 448); Montefortino III 1036. [6] *Texte* q. I D 2 (9).

setzt sich unser Scholastiker mit dieser pythagoreisch-platonisch-manichäischen Präexistenzlehre nicht eingehender auseinander.

Wenn nun aber die Seele nicht aus der Substanz Gottes, nicht irgendwie aus der Natur des Zeugenden hervorgeht, wenn nicht alle Seelen im Beginne der Zeit zugleich geschaffen wurden, dann bleibt nur die eine Annahme übrig, daß jede einzelne Seele jedesmal eigens von Gott erschaffen werde.

Pecham verteidigt diese Ansicht mit aller Entschiedenheit.

§ 18. Verteidigung des Kreatianismus.

Nachdem der Generatianismus oder Traduzianismus, begünstigt durch die unschlüssige Haltung eines Lehrers von der Bedeutung Augustins, um der Erklärung der Erbsünde willen lange und nicht ohne Geschick seine Ansicht verteidigt hatte[1], war allmählich der Gedanke des Kreatianismus siegreich zum Durchbruch gekommen. Wilhelm von Conches[2], Wilhelm von Champeaux, Abaëlard, Petrus Lombardus, Roland, Robert von Melun, die Viktoriner Hugo und Richard, Petrus von Poitiers, Alanus von Lille[3] und die Lehrer der Hochscholastik ausnahmslos[4] treten für ihn ein.

Auch Pecham steht auf ihrer Seite. Er führt dafür zwei positive Beweise, die aber in keiner Weise gleichwertig sind[5]. Denn der eine von ihnen tut dar, daß Gott die Seele nicht aus einer vorliegenden Materie, sondern *ex nihilo* erschafft, setzt

---

[1] Hieronymus bemerkt, daß der Traduzianismus von Tertullian, Apollinarius und von der „maxima pars Orientalium" gelehrt worden sei. (S. Montefortino III 1037.) Noch zur Zeit des Odo von Cambrai († 1113) müssen die Vertreter dieser Anschauung sehr rührig gewesen sein. Sie benutzten zum Beweise auch schon die Tatsache der Vererbung nicht bloß leiblicher, sondern auch seelischer Eigenschaften. Ohne Übergang auch eines Seelensamens sei das nicht erklärlich. Vgl. *De pecc. orig.* c. 2 (*PL* 160, 1098 Dff.); s. Ostler S. 50, Note 7.

[2] Er handelt auch ausführlicher über den Zeugungsprozeß, wie später Albertus Magnus. S. Schneider S. 69, Note.

[3] Die einzelnen Nachweise s. bei Ostler 54.

[4] S. das *Bonav.-Scholion* II 454.

[5] *Texte* q. I C (7): „Cuius ratio sumitur ex parte divinae operationis et a parte operationis naturalis et a parte originis sive rationis causalis vel seminalis." Den dritten Beweis, der aus der Unmöglichkeit der eductio animae rationalis e potentia materiae heraus argumentiert, haben wir im voraufgehenden Paragraphen angeführt.

also die Erschaffung durch Gott selbst stillschweigend schon voraus. Er interessiert uns darum weniger[1].

Der zweite Beweis dagegen sucht ausdrücklich die Erschaffung einer jeden Menschenseele durch Gott nachzuweisen und wird uns in einer sehr charakteristischen Form geboten[2]. Er lautet: Wenn die Seele einer natürlichen Tätigkeit ihren Ursprung zu verdanken hätte, würde sie niemals die Grenze der Natur überschreiten. Nun hat aber die Seele von Haus aus den natürlichen Trieb, das ungeschaffene Licht zu erkennen; also muß sie von eben diesem Ziele, dem sie zustrebt, auch ihren Ausgang genommen haben. *„Quia nihil potest transcendere suam originem naturalem. Sicut igitur nata est ad Deum cognoscendum ascendere, sic necesse est eam a Deo descendere.“*

Allerdings eine nicht unbedeutende Schwierigkeit schien diese Annahme vom göttlichen Ursprung der Seele zu haben; auch abgesehen von den theologischen Bedenken bezüglich der Vererbung der Urschuld. Wenn wirklich die Seele von außen in den Menschen eintritt, und wenn gleichwohl die Seele doch eigentlich es ist, die dem Menschen das Menschsein verleiht, — kann dann noch davon gesprochen werden, daß der Mensch den Menschen erzeugt?[3] Muß dann nicht dem Menschen jene Auszeichnung abgesprochen werden, die doch sogar den Tieren zukommt, nämlich einem Wesen gleicher Art das Dasein mitteilen zu können?[4]

Pecham löst diese Schwierigkeit ganz auf die Art, wie wir es auch bei anderen, beispielsweise bei Skotus, wohl finden[5]. Man kann und muß trotz des übernatürlichen Ursprunges der vernünftigen Seele den Satz aufrecht erhalten: *„Homo generat hominem“*; einmal weil der Zeugende eben doch alles das zeugt, was überhaupt im Menschen der Zeugung unterliegt, und weil dieses durch seine Zeugung ins Dasein Gerufene, der menschliche organisierte Leib, wesentlich darauf hingeordnet, dazu bestimmt ist, Wohnsitz der vernünftigen Seele zu werden[6].

[1] *Texte* q. I C (7). Einen ganz gleichen Beweis führt auch Skotus, *Oxon.* II, d. 17, q. 1, n. 8.

[2] *Texte a. a. O.* [3] *Texte* q. I A 6 (2); D 6 (9).

[4] S. *Texte* q. I A 5, 11, 16 (2 f.); D 5, 11, 16 (9 f.).

[5] Vgl. Seeberg *a. a. O.* 83.

[6] *Texte* q. I D 6 (9); *Sent.* fol. 27^{r}a: „Generatio hominis terminatur ad animam rationalem, non tamen haec generatur“; q. IV D 17 (57): „Appetitus naturae essentialiter est ad animam rationalem. Unde natura generantis non

Noch eine andere Lösung dieser Schwierigkeit hält Pecham für möglich[1]. Man könne sagen, daß in einem gewissen Sinne auch die vernünftige Seele Objekt der Zeugung sei, denn die Zeugung gehe ja unmittelbar auf den von der sensitiven Seele belebten und mit ihr aus der Materie eduzierten Leib. Und diese sensitive erzeugte[2] und die vernünftige von Gott unmittelbar erschaffene Seele verschmelzen im Menschen ja zu einer einzigen Seele, so daß also gleichsam ein Teil der spezifisch menschlichen Seele doch der Tätigkeit des Zeugenden ihr Dasein verdankt.

Übrigens wird unumwunden zugestanden, daß das Tier in dieser Hinsicht etwas vor dem Menschen voraus hat. Aber es ist das keine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit. Die menschliche Seele ist eben mehr als eine bloße Naturform, wie es die Tierseele ist; sie überschreitet gleichsam die Schranken des Natürlichen. Darum ist es nur ein Zeichen ihrer Würde, nicht ein Mangel, wenn sie nicht durch natürliche Agenzien ins Dasein gerufen werden kann und der Urheber alles Seins selbst sie in jedem einzelnen Falle erschaffen muß[3].

Über den Zeitpunkt der Erschaffung der menschlichen vernünftigen Seele spricht unser Scholastiker sich nicht ausführlicher aus. Die Ansicht im Mittelalter ging bekanntlich einigen Ausnahmen gegenüber[4] ziemlich allgemein dahin, daß sie erst später eingegossen werde, wobei man sich dann gerne auf jene bekannte Stelle aus Exodus XXI 22 f.[5] berief. Gewöhnlich nahm man an, daß es 40 Tage nach der Empfängnis geschehe. Nach Cassiodor und Hraban kamen die Ärzte zu dieser Ansicht, weil sich von dieser Zeit an der Fötus im Mutterschoße bewege, während andere darauf hinwiesen, daß erst dann der Embryo menschliche Gestalt annehme[6]. So meint beispielsweise auch

quiescit in aliquo, quod a virtute seminis producatur, sed ulterius ad animam rationalem ordinatur." [1] *Texte* q. I D 7 (9).

[2] Daß die sensitive Seele gezeugt werde, war nach Roger Bacon damals noch sententia communis in England. Vgl. Höver 44 (Steele 281, 35 ff.): „Omnes enim ante viginti annos posuerunt, quod sola anima intellectiva detur, et quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potentia materiae per viam naturae, et adhuc theologi de Anglia et omnes philosophantes hoc celebrant."

[3] Vgl. *Texte* q. I A 12, 17, 19, 26 (2 f.) und D 12, 17, 19, 26 (10 ff.).

[4] So z. B. erwähnen Cassiodor und Hrabanus Maurus die Ansicht, daß die Seele im Augenblicke der Zeugung eingegossen werde. S. Ostler 56.

[5] Vgl. *Texte* q. III C a (36). [6] Vgl. Ostler 56 f.

Hugo von St. Viktor: „Wie wir vom ersten Menschen lesen, daß zuerst der Leib geformt, dann erst die Seele eingegossen wurde, so sollen wir auch bei allen folgenden glauben, daß zuerst im Mutterschoße der menschliche Leib gebildet und dann die Seele eingegossen wird“ [1].

Diese allgemeine Forderung stellt nun auch Pecham, ohne des näheren den Zeitpunkt anzugeben, wann sie als erfüllt betrachtet werden kann. Er sagt nur, es sei gewiß, daß die vernünftige Seele nicht eher eingegossen werde, als bis der Embryo sich so weit entwickelt, daß sein Leib für sie *„materia necessitatis“* geworden sei [2].

Auch bemerkt er gelegentlich, es sei falsch, anzunehmen, daß vor der Eingießung der vernünftigen Seele nur eine gewisse *virtus intentionalis* dem Embryo innewohne. Auch könne man die sich entwickelnde Leibesfrucht nicht in die Kategorie der Tiere einreihen und behaupten, mit der Erschaffung der vernünftigen Seele höre dieses Tier auf zu sein, um dem Menschen Platz zu machen; sondern der menschliche Embryo ist, solange er die vernünftige Seele noch nicht erhalten hat, eben nichts anderes als ein in der Entwicklung begriffener Menschenfötus, eine *res imperfecta in genere* [3].

Und wenn, fügt er mittelalterlich-phantastisch in einem *Quodlibet* [4] hinzu, *per impossibile* der Fall angenommen würde, daß ein solcher Fötus ohne die vernünftige Seele zur Welt geboren würde, so sei ein solches Wesen auch nicht zu den Waldmenschen zu rechnen. Es bleibe eben immer eine *res imperfecta in genere* und würde wohl sicher ohne Fortpflanzungsfähigkeit sein.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Pecham mit Petrus Lombardus zu der Ansicht zu neigen scheint, daß wir im Reiche der vernünftigen Seele eine unabhängig von den zu informierenden Leibern bestehende Rangabstufung anzunehmen hätten, so daß für die verschieden gearteten Seelen auch jeweils ein bestimmt und individuell verschieden organisierter Leib die *materia necessitatis* wäre [5].

---

[1] *Sacr.* 1, VII 30 (*PL* 176, 300 C); s. Ostler 57.

[2] *Texte* q. I C (7): „Dicendum animas . . . formatis infundi corporibus“; *Quodl. Rom.* fol. 46r b: „Certum est, quod anima rationalis non infunditur, donec corpus fiat materia necessitatis ratione animae rationalis.“

[3] *Texte* q. I D 13 (10). [4] *Quodl. Rom.* fol. 46r b.

[5] *Texte* q. IV D 20 (57).

§ 19. Die Ablehnung der Gemeinsamkeit des Intellektes.

Die von Gott unmittelbar erschaffene und dem menschlichen Leibe eingegossene Seele ist nun nicht für alle Menschen ein und dieselbe, sondern jeder einzelne Mensch hat seine eigene, individuelle Seele.

Das ist die These, in der wir Pecham mit seinem größeren Pariser Kollegen und wissenschaftlichen Gegner Thomas von Aquin gemeinsam gegen den *„pessimus error in philosophia“*[1] kämpfen sehen.

Und doch in der Behandlung dieser *„disputatio difficilis valde“*[2] tritt schon bald wieder die ganze Verschiedenheit des Standpunktes zutage, die beide trennt.

Es wird nicht nötig sein, hier noch einmal das Bild des erbitterten Kampfes zu entrollen, der in jener Zeit um den „Averroismus“ sich entspann. Die Arbeiten von Mandonnet und Baeumker haben uns da tiefe Einblicke gewinnen lassen[3].

Uns interessiert zunächst nur jener averroistische Lehrsatz, der den Meistern der Scholastik vor allem und mit vollem Rechte ein Stein des Anstoßes gewesen ist: die Lehre von der überindividuellen Einheit des menschlichen Intellekts – man bezeichnet sie wohl, nicht ganz passend, als Monopsychismus – die unter den im Jahre 1270 verurteilten Sätzen die erste Stelle einnimmt[4].

---

[1] So zensuriert bekanntlich Albertus Magnus die Lehre von der Einheit des Intellektes. Ähnliche Prädikate finden sich auch bei den andern zeitgenössischen Schriftstellern. Der Biograph des hl. Thomas spricht von einer „vanissima sententia“ (S. Renan am gleich zu nennenden Orte 237). Und Skotus bemerkt: „(Hic error) pessimus est, non tantum contra veritatem theologiae, sed etiam contra veritatem philosophiae. Destruit enim scientiam . . . et ita omnes virtutes“ (*Sent.* IV, d. 43, q. 2, n. 26). Bonaventura meint: „Quantumcumque autem (Averroes) hanc opinionem coloret, pessima est et haeretica . . . contra christianam religionem . . . (et) etiam contra rectam rationem“ II 446.

[2] Albert schreibt (*Lib. de unitate intell.* c. III, ed. Borgnet IX 440 b): „Est autem haec disputatio difficilis valde, nec ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia; quia quicumque alii sunt, verba quidem audire possunt, sed ad intellectum eorum non sunt idonei.“

[3] Die Literatur jetzt am vollständigsten bei Ueberweg-Baumgartner *a. a. O.* 187* f.

[4] Vgl. *Chartularium Univ. Paris.*, S. 487, n. 432. Auch in dem Dekret von 1277 erscheint der Irrtum noch einmal. S. *Chartularium* I 453 ff. Mandonnet *a. a. O.* II 175 ff. (bes. Nr. 143 ff., S. 184 f.).

Wilhelm von Auvergne[1], Albertus Magnus[2], Thomas von Aquin[3], Bonaventura[4], Petrus Johannis Olivi, Petrus von Tarentasia[5], Richard von Middleton[6], Duns Skotus[7], Ägidius Romanus[8], Raymundus Lullus[9], Durandus[10], sie alle schließen gegen diesen averroistischen Grundirrtum, den wir gelegentlich schon einmal in der Frühscholastik, nämlich bei Ratramnus von Corbie († nach 868), zurückgewiesen

---

[1] In seiner Schrift *De universo,* pars I (ed. 1591, 771) gibt er eine „Destructio erroris Aristotelis, Alfarabii et aliorum, qui posuerunt omnes animas separatas unam esse, ipsaque separatione a corporibus unam fieri atque illas uniri." Wie schon in diesem Titel, so bringt Wilhelm auch in der ganzen Ausführung die fragliche Lehre nirgends mit dem Namen des Averroes in Verbindung. Vgl. Baumgartner, *Wilh. v. Auv.* 49. In der Ausgabe Paris 1674: Pars II, pars 1, c. 11 (1. Bd., S. 817).

[2] *„Libellus de unitate intellectus contra Averroem"* (ed. Borgnet, Bd. IX, S. 437—475). Diese Schrift, die aus Alberts am päpstlichen Hofe zu Anagni gehaltenen Vorträgen entstanden ist, hat er ihrem wesentlichen Inhalte nach später seiner *S. theol.* (II, tr. 13, q. 77, m. 3) einverleibt. Vgl. Hertling, *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung*[2], Münster 1914 (*BB* XIV 5—6), S. 147; Note 4.

[3] *De unitate intellectus contra Averroistas; Sent.* II, d. 17, q. 2, a. 1; *S. theol.* I, q. 76, a. 2; *S. c. Gent.* II, c. 73—78; *De spirit. creat.* a. 9. 10; *De anima* a. 3. Es fällt auf, daß er in den *Quodlibeten* eigentlich kaum diese Frage berührt. Eigentlich nur andeutungsweise in *Quodl.* X 6. (Vgl. Janssen *a. a. O.* 73.) Mandonnet erklärt das damit, daß diese Fragen ihrer Natur nach in die Disputationen der Artisten gehören (*Siger*[2] I 105), Janssen fügt (S. 73, Note 2) hinzu, Thomas habe den monopsychistischen Irrtum schon in einer eigenen Schrift widerlegt und habe deshalb von einer abermaligen Wiederholung dieser Fragen in den quodlibetischen Übungen billigerweise absehen können. — Ob man nicht annehmen darf, daß dem Aquinaten diese Fragen für die *Quodlibeta* zu subtil waren? Vgl. Alberts Bemerkung in Note 2, S. 77.

[4] *Sent.* II, dist. 18, a. 2, q. 1 (II 444 ff.). S. dort das *Scholion* 248.

[5] *Sent.* II, dist. 17, q. 1, a. 3, quaestiunc. 2.

[6] *Sent.* II, dist. 18, a. 2, q. 1. Auch Thomas de Sutton hat die quaestio: *„Utrum intellectus humanus plurificetur in hominibus vel sit tantum unus omnium hominum."* Vgl. Ehrle, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae* (in: *Festschrift Georg v. Hertling zum 70. Geburtstage dargebracht von der Görres-Gesellschaft,* München 1913, 426—450) 448.

[7] *Sent.* IV, d. 43, q. 2, n. 26; *De rer. princ.* q. 9, a. 2, n. 12.

[8] *Sent.* II, d. 17, q. 2, a. 1.

[9] Vgl. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* Münster 1909, (*BB* VII 4—5), bes. 49 ff.

[10] *Sent.* II, d. 17, q. 1.

finden[1], einen Offensiv- und Defensivbund, trotz allem, das sie sonst in ihren Ansichten trennt und in Gegensatz stellt[2].

Auch Pecham tritt nun in die Reihe dieser Kämpfer. In einer sehr ausführlichen Quästion[3] setzt er sich mit der averroistischen Form des Monopsychismus auseinander. Und zwar tut er es, ganz wie Thomas von Aquin und Albertus Magnus, ausschließlich mit den Waffen der Philosophie. Nur ganz im Vorübergehen bemerkt er zum Schlusse seiner Widerlegung im *corpus*[4], daß diese verderbliche Lehre die Grundfesten von Natur, Recht und Moral zertrümmere.

Im einzelnen gibt Pecham zunächst in dreißig Nummern Beweise, die für die Ansicht des Averroes zu sprechen scheinen. Wir können die oft denselben Gedanken variierenden Argumente zwanglos in folgende Gruppen zusammenfassen[5]:

1. Die Natur des menschlichen Erkennens tut dar, daß es nur einen einzigen alle Individuen gemeinschaftlich informierenden Intellekt gibt. Denn mag man das Erkenntnisobjekt, die Wahrheit (A 1—5, S. 38—39) oder das Erkenntnismittel, die (universale) *species intelligibilis* ins Auge fassen, immer haben wir es mit einem Einzigen zu tun (A 6—13, S. 39—41).

2. Der Mangel der alle Individuation begründenden Materie beim Intellekte macht es unmöglich, daß es individuell verschiedene Intellekte gibt (A 14—16, S. 41; 19, S. 42).

3. Der individuelle Intellekt müßte mit seinem individuellen Substrat vergehen (A 17, S. 41).

4. Als etwas Individuelles wäre der Intellekt im Akte der Selbsterkenntnis zugleich *actu* und *potentia* intelligibel; — *potentia:* weil er als *hoc aliquid,* als τόδε τι, zu seiner Erkenntnis der Abstraktion bedarf, *actu:* insofern er sich gerade erkennt (A 18, S. 41).

5. (Wollte man den Leib als Individuationsprinzip bezeichnen, so ist zu erwidern:) Es läßt sich nichts angeben, was geeignet wäre, den Intellekt zu bestimmen, sich gerade mit dem und dem Körper zu verbinden (A 20—24, S. 42—43).

6. Je einfacher ein Wesen ist, auf desto mehr Dinge kann es seine Existenz erstrecken. Also kann der durchaus einfache

---

[1] De Wulf, *Histoire* 478.

[2] Ueberweg-Baumgartner 220. *M. G., Epist. aevi Karolini* IV 153, 35.

[3] *Texte* q. IV 38—59. [4] *Texte* 52.

[5] Die in Klammern beigefügten Seitenzahlen gehen auf die *Texte*.

Intellekt in allen Menschen Existenz annehmen, ohne sich zu individualisieren (A 25—29, S. 43—44).

7. Hätte jeder Mensch seine eigene Seele, so müßte man bei einer ewigen Dauer der Welt, die der Philosoph annimmt, eine unendliche Anzahl von Seelen zugeben. Eine unendliche Menge kann es aber nach Aristoteles nicht geben (A 30, S. 44).

Dem gegenüber werden nach bloßer Anführung von sechs Schrift- und Väterstellen zum Beweise gegen Averroes achtzehn Vernunftgründe vorgebracht, die wir füglich folgendermaßen zusammenfassen mögen:

1. Zunächst wird von der Natur des Erkennens aus argumentiert. Das wieder in doppelter Weise:

a) Gäbe es nur einen Intellekt, so gäbe es, da der Intellekt vermöge seiner Einfachheit in jedem Akte sich ganz seinem Objekte zuwendet, in jedem einzelnen Augenblicke auf der ganzen Welt nur einen einzigen Erkenntnisinhalt (B 7—10, S. 46—47) und wir müßten alle alles wissen, was irgendwo und irgendwie von unserem gemeinsamen Intellekte erkannt wird (B 16, S. 48).

b) Die Art der Verbindung unserer Seelen mit dem *intellectus separatus,* wie sie die Averroisten zur Erklärung des Erkennens beschreiben, ist widerspruchsvoll und darum unmöglich (B 11—12, S. 47). Es wäre bei dieser Auffassung das Erkennen auch keine Tätigkeit des Menschen, wie es das doch nach dem Philosophen sein soll (B 13—14, S. 47).

2. Eine zweite Gruppe von Beweisen stützt sich auf das Formsein des Intellektes. Verbände sich dieser den Anschauungen der Averroisten gemäß und vermittels der Phantasmen mit dem Menschen, so könnte von einer substantialen Form nicht die Rede sein (B 15, S. 47). Man mag nun aber auch die Verbindung des Intellektes mit dem Menschen platonisch oder aristotelisch fassen, in beiden Fällen ist es nötig, daß sich der Intellekt gemäß der Anzahl der Wesen, mit denen er sich verbindet, individualisiert (B 16—23, S. 48—49).

Gegen Alexander von Aphrodisias, der den Intellekt geboren werden und nichts anderes als die aus der vollendeten Mischung der Körperelemente resultierende Kraft sein ließ, wird schließlich noch einfach auf die Unsterblichkeitsbeweise verwiesen (B 24, S. 49)[1].

[1] Vgl. darüber Schneider, *Albertus Magnus* 190 f.

Im *corpus quaestionis* selbst widerlegt Pecham die Lehre von der Einheit des Intellekts in der Art, daß er ihre Fundamente bloßzulegen und als falsch zurückzuweisen sucht.

Zunächst gehe die allen Vätern und Theologen gleich fremde Lehre aus der falschen Anschauung hervor, daß der *intellectus possibilis* ohne Materie sei. Es ist jenes Argument der Averroisten gemeint, das uns auch in den Ausführungen eines Albert[1] und Thomas[2] des öfteren begegnet. Thomas weist es damit zurück, daß er sagt, die Seele habe wohl keine *materia ex qua*, aber doch eine solche *in qua*. Pecham hat hier den Beweis natürlich leichter. Er leugnet eben das *fundamentum argumentationis* und benutzt die Gelegenheit, die Lehre seiner Schule von der geistigen Materie noch einmal zu begründen. Wir haben seinen Beweis früher schon angeführt.

Dabei ist es interessant zu beobachten, daß nun Thomas gerade diesen Lösungsversuch benutzt, um daraus ein Argument für die Ansicht des Averroes zu formulieren. Er gibt es mit folgenden Worten[3]:

„Si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicaretur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita (Text: imposita) ex materia et forma, ut a multis ponitur. Compositum enim ex materia et forma non potest esse alicuius forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multiplicationem corporum.“ In der *solutio obiectorum* wird dann das *fundamentum* dieses Beweises als *„opinio omnino falsa et improbabilis“* abgewiesen.

Gewiß wäre es auf beiden Seiten der denkbar durchschlagendste Beweis für die Unhaltbarkeit der Ansicht des Gegners gewesen, wenn man hätte dartun können, daß jene Anschauung der direkte Weg oder doch ein Weg in das Lager der Monopsychisten ist!

Das zweite Fundament des averroistischen Irrtums hängt mit dem ersten logisch zusammen. Es ist die falsche Auffassung,

---

[1] Vgl. Alb. Magnus, *De unit.* c. 4 (ed. Borgnet 446 b) „Decima sexta via . . .“

[2] Z. B. *De spir. creat.* a. IX, num. 2 und 3 und die responsio hierzu in der solutio obiectorum. [3] *A. a. O.* a. IX, num. 9.

als sei der Intellekt (infolge jenes Mangels der ihn individualisierenden und kontrahierenden Materie)[1] innerlich seinem Sein und seiner Betätigungsrichtung nach durchaus indeterminiert, so daß er sich in gleicher Weise verschiedenen Individuen als ihre „Vervollkommnung" mitteilen, zu gleicher Zeit auf mehrere Objekte seine Erkenntnistätigkeit richten und zugleich passiv mehrere Erkenntnisinhalte aufnehmen kann. Das alles aber ist als unzutreffend abzulehnen[2].

Das dritte Fundament des Irrtums schließlich bildet die grundverkehrte Auffassung von der Tätigkeit des Intellektes[3]. Zunächst einmal die ganz falsche Erklärung des Erkenntnisvorganges. Dieser soll nach Averroes dadurch zustande kommen, daß unsere sinnliche Seele vermittels des *phantasma* mit dem *intellectus separatus* in Verbindung tritt. Wäre dem so, dann wäre das Erkennen nicht mehr eine Tätigkeit des Menschen, was es doch nach Aristoteles sein soll und wirklich ist. Ferner ist zu bedenken, daß es im Menschen Erkenntnisse gibt, bei denen von einem Dazwischentreten von Vorstellungsbildern keine Rede sein kann. Auch hat Averroes übersehen, daß der Intellekt den Menschen nicht nur *in actu secundo* (im Erkennen), sondern auch in *actu primo* (in seinem Sein) als *forma substantialis* aktualisieren muß.

So ist denn die averroistische Lehre von der Gemeinsamkeit des Intellektes durchaus abzulehnen. *„Cui nullus assentit nisi perniciosus haereticus, defendit ut probabilem nisi phreneticus et litterarum divinarum et humanarum penitus ignarus"*, fügt Pecham in seiner etwas temperamentvollen Art hinzu[4].

Ob er mit dem *defendens ut probabilem* den Siger von Brabant im Auge hat? Die Art und Weise wie dieser in seiner Schrift *„De anima intellectiva"* die These des „Monopsychismus" vorlegt[5] und der Umstand, daß das erste von Pecham bean-

[1] Die Klammer gilt natürlich nur für die thomistische Auffassung.
[2] *Texte* q. IV C (51). [3] *Texte* q. IV C (52). [4] *Texte* 52.
[5] *Siger* legt erst die Beweise für die averroistische Ansicht vor, sagt dann aber (*De anim. int.*, ed. Mandonnet 168): „Sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari, et etiam ad hoc sunt auctoritates. Hoc enim vult Avicenna et Algazel et Themistius et etiam vult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus, et multo magis intellectum possibilem intendebat multiplicari. Iterum ad hoc sunt rationes . . . (169). Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum,

standete *fundamentum erroris* sich bei ihm sehr ausführlich dargelegt findet, läßt den Gedanken nicht ohne weiteres als unannehmbar erscheinen[1].

Aus der *solutio obiectorum* interessiert uns im Rahmen dieser Arbeit nur noch das eine, daß Pecham auch hier wieder die Gelegenheit wahrnimmt, eine seiner Lieblingsthesen zu verteidigen, nämlich die Lehre von der *forma corporeitatis*[2].

VI. Das Fortleben der Seele nach dem Tode.

§ 20. Die Tatsache des Fortlebens.

Den Schlußstein und die krönende Vollendung der Psychologie bildet, wie bei allen Scholastikern, so auch bei Pecham die Überzeugung von der Unsterblichkeit der vernünftigen Menschenseele.

Unser Lehrer teilt hier keineswegs den Zweifel seines jüngeren Mitbruders Skotus an der apodiktischen Beweisbarkeit dieser Tatsache[3]. Sie völlig zu leugnen, das blieb das ausschließlichste Privileg der „allererbärmlichsten" *(vilissimi)* Philosophen, der Epikureer und der Sadduzäer[4]. Sonst besteht in diesem Punkte eine erfreuliche Harmonie der Anschauungen zwischen den katholischen Theologen und heidnischen Philosophen. Pythagoras so gut wie Sokrates und Plato nebst ihren Schulen, ferner die Peripatetiker und Stoiker, sie alle ohne Ausnahme haben nach dem Zeugnisse Ciceros an der Unsterblichkeit der Seele festgehalten[5]. Allerdings haben sie für diese Tatsache nicht immer die richtigen Beweise geführt und Plato z. B. die verkehrte Anschauung, daß das Lernen nur ein Wiedererinnern sei, in seine Argumente hineinverwoben[6].

---

quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat." Dazu vgl. Cl. Baeumker in: *Philos. Jahrb.*, hrs. von Gutberlet XXIV [1911], 201 f., 519.

[1] Bezüglich des ersten fundamentum vgl. die Argumente bei Siger 165. Man vergleiche auch die von Siger angeführten Gründe mit den von Pecham zunächst *pro (unitate intellectus)* gegebenen Beweise. Eine weitgehende Ähnlichkeit ist unverkennbar. [2] Vgl. B 22—24 (58).

[3] *De rerum princ.* q. 10, n. 5; vgl. Montefortino III 471 ff. Bezüglich Olivis s. Jansen, *Die hdsch. Überlieferung* 17.

[4] *Texte* q. II C (19 f.). [5] *Ebd.* 19. [6] *Ebd.* 19.

Aus den Schriften der Theologen *(sancti)* und anderer Gelehrter lassen sich aber sieben unwiderlegliche und sicher schließende Beweise für die Unsterblichkeit der Seele beibringen.

I. Der erste Beweis geht auf Augustin[1] zurück. „Die Seele erkennt die Wahrheit. Diese ist unvergänglich. Also ist auch die Seele ewig“[2].

a) Das führt Pecham näher aus[3]. Nach Aristoteles wird die Potenz erkannt aus ihrem Objekte. Nun ist aber das Formalobjekt des Intellektes die unvergängliche Wahrheit. Also muß er selbst unvergänglich sein.

b) Oder dasselbe etwas anders gewendet: Das Objekt vervollkommnet sein Vermögen. Zwischen *perficiens* und *perfectibile* besteht aber notwendig eine Proportion. Also ist, wie das *perficiens,* so auch das *perfectibile* ewig[4].

c) Oder in noch anderer Form: Alles Aufnehmende muß (nach Aristoteles) von dem Aufzunehmenden frei sein. Nun nimmt die Vernunft in ihrer Erkenntnis alle materiellen Formen (auf nicht materielle Weise) auf. Also muß die Vernunft selbst frei sein von der Materialität — und Vergänglichkeit[5].

Allerdings lassen sich gegen diesen Beweis zwei Bedenken erheben. Einmal: die von der Vernunft erkannte Wahrheit ist auch ewig *a parte ante.* Also müßte auch die vernünftige Seele auf diese Art ewig sein. Zweitens: Entweder spricht Augustin von der subjektiven Wahrheit in unserem Geiste, und diese ist gewiß nicht unveränderlich und ewig; oder von der objektiven Wahrheit, und da ist zu bemerken, daß unser Geist ein wirklich Unveränderliches nicht erreichen kann[6].

---

[1] Vgl. die *Texte* 20 ff. und die dort gegebenen Noten; auch für die folgenden Zitate aus Aristoteles, Cicero, Anselm usw.

[2] *Texte* q. II B 2 (17).

[3] *Texte* 20 f. Vgl. Albert. Magn., *De nat. et orig. animae,* tract. II, c. 6 (410); Thomas, *S. c. Gent.,* lib. II, c. 79.

[4] Vgl. Bonav., *Sent.* II, d. 19, a. 1, q. 1 (II 459, 11, 12); Thomas *a. a. O.:* „Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas.“

[5] Vgl. Gundissalinus, *De immort. animae,* in: G. Bülow, *Des Dominikus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele,* Münster 1897 (*BB* II 3), 8, 19—9, 3. Mit dieser Abhandlung zeigen die Argumente Pechams besonders große Verwandtschaft. Ich zitiere im folgenden einfach: *G. 8, 19* (= *Text*), (100) (= *Ausführung* von Bülow). Vgl. zu unserem Beweise hier auch noch Avicenna (Carra de Vaux 232).

[6] *Texte* q. II A 9 (13).

Gegen den ersten Einwurf bemerkt Pecham einfach: *a parte ante* ist die Seele nicht ewig, weil sie einer solchen Ewigkeit nicht fähig ist. Gegen die zweite Schwierigkeit wird gesagt: Augustin meint beide Arten von Wahrheit, und in beiden Fällen kommt die Unveränderlichkeit und Ewigkeit (Allgemeingültigkeit) unserer Erkenntnis von der göttlichen Erleuchtung her, die bei aller wahren Vernunfterkenntnis mitwirkt[1].

II. Ein zweiter Beweis für die Unsterblichkeit der Seele wird der besonderen Art ihrer Betätigung entnommen. Pecham führt ihn auf Aristoteles zurück. Tatsächlich ist die Grundlage dieses von allen Scholastikern besonders gern verwandten Argumentes durchaus aristotelisch.

„Eine Kraft, deren Betätigung nicht vom Körper abhängt, kann auch in ihrer Existenz nicht körperlich bedingt sein. Die Seele ist aber in ihrem Erkennen nicht an die körperlichen Organe gebunden. Also ist sie unkörperlich, also ewig“[2].

Der Untersatz wird dann mehrfach bewiesen.

a) Einmal auf die Weise, die wir schon bei Aristoteles keimhaft gegeben finden[3]: Die Seele kann sich selbst (und ihren Leib) reflexiv erkennen. Reflexion ist aber nur bei unkörperlichen Vermögen denkbar[4].

b) Ferner bewegt die Seele sich selbst, kann deshalb vom Körper her keine Eindrücke erhalten, ist also unkörperlich[5].

c) Auch spricht für ihre Unabhängigkeit von der Materie eine Tatsache, auf die Avicenna aufmerksam macht, die nämlich, daß die Seele eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit besitzt, und zwar im Gegensatz zur Materie eine solche aktiver, nicht nur passiver Art[6].

d) Ein weiterer Beweis, der uns im *contra* begegnet[7], wird im *corpus* nicht mehr benutzt. „Je mehr sich die Seele vom Leibe und von den Sinnen zurückzieht, desto vollkommener wird ihr Erkennen. Gewiß ein Beweis, daß sie in ihrem Erkennen nicht innerlich von den körperlichen Organen abhängt“[8].

---

[1] *Texte* q. II D 9 (25). [2] *Texte* q. II C (21); B 6 (17).

[3] Vgl. Bonav., *Op. omn.* II 459, Note 3.

[4] Vgl. Bonav. *a. a. O.* 459 (7, 8); Lutz 71.

[5] Vgl. Alb. M. *a. a. O.* 409 (demonstratio II[a]); Schneider 44. Vgl. noch Wichmann, *Platos Lehre von Instinkt und Genie* (*Kantstudien* Ergänzungsheft 40), Berlin 1917, 5—24; Schedler, *Die Philos. des Makrobius* 35, 52 ff.

[6] Vgl. Carra de Vaux 233; *G.* 35, 3—36, 2 (138).

[7] *Texte* q. II B 10 (18).

[8] Bonav. *a. a. O.* 459 (7, 8); Lutz 71; *G.* 5, 12—26; 18, 6—14 (113 und 1.52)

e) Der *Sentenzenkommentar* fügt,[1] jenes beliebte[2] auch bei Bonaventura[3] uns begegnende und von der Gottebenbildlichkeit der Seele aus schließende Argument hinzu. Als *imago Dei* ist die Seele befähigt, Gott zu erfassen *(capax Dei)*. Gott wird aber nicht vermittels eines Organes erfaßt. Also kann die Seele ohne Organe sich betätigen, also auch unabhängig von ihnen existieren. Also ist sie unsterblich.

Aber hat denn nicht Aristoteles behauptet: *„Intellectus corrumpititur quodam interius corrupto?"* Wenn man nun aus der Tatsache, daß die sinnliche Seele in ihrer Tätigkeit vom Leibe abhängt, den Schluß ziehen zu müssen glaubt, daß sie selbst materiell sei, muß man dann nicht auf Grund des genannten Axioms das gleiche für die vernünftige Seele zugeben?[4]

Nein, sagt Pecham[5]. Denn nach Avicenna hat man eine doppelte Tätigkeit zu unterscheiden: Die erstere, die Abstraktion, steht in Beziehung zum Körper, die eigentliche intellektive Erkenntnis, der *intellectus adeptus*, aber nicht.

Die Erkenntnisstörung infolge der Organverletzung reicht nur so weit, als bei der Vernunfterkenntnis die Hilfe der Phantasmen nötig ist.

f) Daß hingegen der *intellectus adeptus* von der Organverletzung nicht berührt werde, gehe daraus hervor, daß er nicht von neuem erworben werden müsse, wenn das Organ nach zeitweiliger Störung wieder normal funktioniere.

g) Dann auch daraus, daß im Schlafe und im Zustande der Geistesüberspanntheit *(phrenesis)* die Seele den himmlischen Einstrahlungen besonders zugänglich werde.

h) Dasselbe beweist schließlich die alte Beobachtung, daß gerade die körperlich schwachen und kränklichen Menschen die besten Geistesanlagen besitzen[6].

Aber könnte man nicht daraus, daß die Seele Entelechie des Leibes ist, schließen, daß sie mit ihm zugrunde gehen muß?

---

[1] Fol. 19ra: „Quoniam si est imago, est immortalis, quia imago capax est Dei. Deus autem non capitur mediante organo. Cum igitur per regulas physicas anima, quae potest operari sine organo, possit etiam sine organo subsistere, sequitur si anima sit capax Dei, quod sit immortalis." Vgl. *Texte* q. II D 6 (25). [2] Vgl. Ostler 47 f.

[3] *A. a. O.* II 460 (ex parte causae formalis). Lutz 71.

[4] *Texte* q. II A 10 (13). [5] *Texte* q. II D 10 (25).

[6] Vgl. *G.* 6, 5—8, 13; 20, 25—22, 15 (115 f.).

Man möchte erwarten, daß Pecham hier als Platoniker die Selbständigkeit der Seele trotz ihres Formseins betonen würde. Aber seine Antwort stellt sich ganz auf die Seite des Aristotelikers. Der Schluß ist nicht berechtigt, denn nur *per accidens* und *actu,* nicht aber *per se* und *habitu* hört sie auf Form zu sein: weil der Körper sich auflöst — und mit der Bestimmung, ihn später nach der Auferstehung aufs neue zu informieren. „*Quod mirum est philosophos non advertisse*", fügt Pecham hinzu [1].

III. In ganz ähnlichen Gedankengängen, den zweiten Beweis eigentlich nur fortsetzend, bewegt sich das von Pecham an vierter Stelle genannte Argument, das (nach den *Pseudo-Klementinischen Rekognitionen*) Petrus in seiner Disputation mit dem Magier Simon verwandt haben soll [2]. Es schließt aus der allem physischen Geschehen widerstreitenden Zunahme der intellektuellen Kraft unter besonderen Umständen.

a) Je älter der Mensch wird und je mehr die Kraft seiner Sinne und die Schärfe der von ihr abhängigen Seelentätigkeiten, der *apprehensiva* und *memorativa,* abnehmen, desto mehr erscheint die rein intellektuelle Fähigkeit, die *iudicativa* und *inventiva,* gesteigert [3].

Wenn einzelne Beispiele von geistesschwachen Greisen dagegen sprechen, so sind derartige Erscheinungen, die ja auch bei jungen Leuten vorkommen, auf Organstörungen zurückzuführen.

Auch kann man sich nicht darauf berufen, daß auch die Hunde und Wölfe mit zunehmendem Alter an Klugheit gewinnen. Es ist das eine Folge ihrer langen Erfahrung, nicht aber einer Zunahme ihrer Einsicht; wie auch die Dämonen trotz des stetigen Abnehmens ihrer Erleuchtung infolge der reichen Erfahrung immer schlauer werden.

b) Ein anderes hierher gehöriges Argument schließt folgendermaßen: „Während bei den anderen Vermögen die Größe des Objektes in zunehmender Steigerung allmählich schwächend und zerstörend wirkt, hat hier bei der Vernunfterkenntnis das umgekehrte Verhältnis statt" [4].

---

[1] *Texte* q. II D 13 (26). Vgl. Alb. M. *a. a. O.* (Schneider 43).

[2] *Texte* 22 f.; vgl. B 5 (17).

[3] Vgl. Thomas, *S. c. Gent.* lib. II, c. 79; *G.* 5, 27—64 (113 f.); Avicenna im *Texte* 22 (Note 7); Bonav. *a. a. O.* 459 (10).

[4] *Texte* 23, 18 (B 7); Bonav. *a. a. O.* 459 (12); Lutz 72; *G.* 19, 25—20, 24; 30, 4—31, 10 (127 f, 135); Carra de Vaux 229.

IV. Ein weiterer Beweis ist der aus dem Glückseligkeitstrieb des Menschen, der dem hl. Anselmus zugeschrieben wird[1]. Obwohl Pechams Lehrer Bonaventura ihm besondere Aufmerksamkeit schenkt und besondere Beweiskraft zutraut[2], wird er bei unserem Scholastiker nur kurz dargelegt.

„Die Seele verlangt nach Glückseligkeit. Dieses Verlangen findet aber, selbst nach Ansicht der Philosophen, nur dort seine Gewährung, wo sich die Fülle der Wahrheit und Wonne findet. Diese schließt aber die Unsterblichkeit notwendig in sich."

Die Notwendigkeit eines Beweises dafür, daß dieses Verlangen auch wirklich erfüllt werden muß, ist dabei unserem Scholastiker offenbar überhaupt gar nicht zum Bewußtsein gekommen.

V. Der fünfte Beweis wird mit Avicenna auf Grund der *dignitas* der Seelensubstanz geführt. Auch Cicero wird in diesem Zusammenhange als Zeuge genannt[3].

In zweifacher Form wird das Argument geboten:

a) Wie die Seele nicht aus einer materiellen Form eduziert werden, sondern nur durch Schöpfung ins Dasein treten kann, so kann sie auch nicht in eine derartige Form vergehen. Alles Vergehen aber, so wird hier stillschweigend vorausgesetzt, ist ein Übergang von einer Form zur andern, schließlich ein Zurücksinken in die Potenz der Materie[4].

b) Auch kann die Seele deshalb nicht zugrunde gehen, weil ihr die Grundlage alles Verfalles und alles Vergehens, die *contrarietas principiorum,* fehlt[5].

Freilich wird gerade aus der Schöpfung der Seele ein (echt neuplatonisch gefärbter) Beweis für die Sterblichkeit der Seele

---

[1] *Texte* 22, 17 (B 3 und 5).

[2] *A. a. O.* 459 (5, 6), 460 (ex parte causae finalis): Animam rationalem factam esse ad participandam summam beatitudinem . . . „adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis, quod nullus de eo dubitat, nisi cuius ratio est omnino subversa". Auch *Brevil.* II 9. Lutz 70. *G.* gibt (13, 10—14, 15 (121 ff.) den Beweis sehr gründlich.

[3] *Texte* 23 (vgl. 20).

[4] Vgl. Pecham, *De esse et essentia:* „Quaecumque generantur, de potentia principiorum educuntur, et quaecumque corrumpuntur, in ipsam resolvuntur." *G.* 8, 14—19; 9, 6—15 (116 f.).

[5] Vgl. *G. a. a. O.*; Bonav. *a. a. O.* 459 (9). „Ipsa de se corrumpi non habet, cum nullam contrarietatem habeat"; Thomas *a. a. O.* 185: „Anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium." Für Pecham s. auch *Texte* 18 (B 9 und 11).

formuliert: Es gibt drei Veränderungen, eine übernatürliche, die Erschaffung, und zwei natürliche, die substantielle und akzidentelle. Daraus läßt sich nun auf doppeltem Wege die Sterblichkeit der Seele dartun:

1. *Primum in genere est causa omnium posteriorum.* Also wo, wie bei der Seele, die erste Art der Veränderung, die Erschaffung, sich findet, da müssen auch die beiden anderen Arten zugegeben werden; also auch die substantielle, der Tod[1].

2. Wo, wie bei der Seele, die erste und letzte Art der Veränderung, die Erschaffung und die akzidentelle Veränderung, sich finden, da wird auch die mittlere, die substantiale — also das Sterben — anzunehmen sein[2].

In seiner Antwort leugnet Pecham das im ersten Einwurf aufgestellte Prinzip nicht, gibt aber auch die Konsequenz nicht zu, denn jede allgemeine Ursache könne zu einer bestimmten Wirkung nur durch eine besondere Ursache determiniert werden. Diese besondere Ursache könnte für den Tod der Seele aber nur sein eine *„compositio ex contrariis resolubilibus“*[3].

Ganz ähnlich lautet die Antwort auf den zweiten Einwurf. Die akzidentelle Veränderung ist in der Seele möglich, weil diese nicht vollkommen einfach ist. (Sie besteht ja aus Materie und Form.) Aber für die substantiale Veränderung ihres Todes würde eine *contrarietas principiorum* verlangt[4].

Aber hat denn nicht Pecham eine solche *contrarietas* mit seiner Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form selbst zugegeben? Denn gewiß besteht doch zwischen Materie und Form eine *contrarietas.* Gerade deshalb glaubte Pecham eine Materie der Seele annehmen zu müssen, weil er in ihr den Gegensatz von Bestimmendem (Form) und Bestimmungsbedürftigem (Materie) vorfand.

Ich glaube nicht, daß hier wirklich die Schwierigkeit vorliegt, wie Lutz sie beispielsweise in demselben Zusammenhange bei Bonaventura finden will[5]. Offenbar haben wir zwischen

---

[1] *Texte* q. II A 11 (13). [2] *Ebd.* q. II A 12 (14).

[3] *Texte* q. II D 11 (26). [4] *Ebd.* q. II D 12 (26).

[5] *A. a. O.* 72 (Note 1) schreibt Lutz: „Hier läßt Bonaventura seine Lehre von der Materialität der Seele offenbar außer Betracht. Sie hätte ihm wohl Schwierigkeiten bereitet zur Aufrechterhaltung der Unsterblichkeit.“ Ich glaube nicht, daß B. wirklich die Materialität außer Betracht läßt. Er sagt ausdrücklich (*a. a. O.* 460): „Etiam colligitur ratio ex parte materiae. Quia enim

einer zweifachen *contrarietas* zu unterscheiden: die eine ist Grund der Vereinigung, die andere Grund der Trennung. Nur letztere steht in Frage und wird der Seele abgesprochen. Selbst Gundissalin, der im bewußten Gegensatze zu Avencebrol die Seelenmaterie leugnet[1], sagt ausdrücklich, selbst wenn man zugebe, daß der Seele Materie eigne, könne man nicht sagen, daß in ihr eine *contrarietas* sich finde. *„Positio haec deliratio est“*[2].

So bemerkt auch Pecham immer mit Hinweis auf die Materie der Gestirne, die ja nach aristotelisch-mittelalterlicher Anschauung ebenfalls unvergänglich sind, nur die der (substantialen) *transmutatio* unterliegende Materie sei der *corruptio* unterworfen[3]. Die Seele ist nur *vertibilis,* nicht aber *mutabilis,* nicht *resolubilis in principia*[4], denn zwischen ihren Prinzipien besteht keine *„contrarietas“,* sondern sie sind — trotz, oder gerade wegen ihrer (polaren) Gegensätzlichkeit unzertrennlich vereint *(indissolubiliter unita)*[5]. Und darum ist die Seele unsterblich.

VI. Der sechste wieder dem hl. Augustin zugeschriebene[6], aber letzten Endes auf Plato zurückgehende[7] Beweis besagt:

---

ipsum quo est anima sive forma tantae dignitatis est, ut ipsam animam reddat Dei imagine insignitam, quae est conditio nobilissima, materia, quae huic formae unitur, tanto appetitu ei coniungitur et ita eius appetitus in ipsa terminatur, quod nullatenus queat aliam formam appetere, cum optima colligantia iungantur ad invicem.“ Hier ist doch auf die erwähnte Schwierigkeit ausdrücklich eingegangen. Hat Lutz vielleicht unter der hier genannten materia und forma den Gegensatz von Leib und Seele verstanden? Das wäre aber ganz gewiß ein Mißverständnis, denn es wird doch offenbar aus dem quo est der anima, also aus der forma **animae,** ein Schluß gezogen auf die nobilitas materiae, also doch der Seelen-Materie, und auf die Innigkeit der Verbindung beider. Auch das Folgende hat nur Sinn, wenn es auf die Verbindung der Seelen-Form und der Seelen-Materie bezogen wird: „Et quoniam «quod bona ratione iunctum est, dissolvi velle non est Dei», hinc est, quod Deus, qui fuit animae auctor, est continuus animae conservator.“ Zwischen Materie und Form besteht in der Seele kein Gegensatz, höchstens jener Gegensatz der Polarität, der die beiden „opposita“ zur Verbindung führt: „Tanto appetitu ei coniungitur et ita eius appetitus in ipsa terminatur, quod nullatenus queat aliam formam appetere, cum optima colligantia iungantur ad invicem.“

[1] *A. a. O.* 133. [2] *A. a. O.* 29, 8.

[3] *Texte* q. II D 23 (28). [4] *Texte* q. II D 14 (26).

[5] *Texte* q. II D 20 (27). Vgl. oben die „optima colligantia“, quam „dissolvi velle non est Dei“ bei Bonaventura. [6] *Texte* 23.

[7] Im *Phaedo* (102 A—107 B) sucht Plato die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Verbindung mit der Idee des Lebens darzutun. Bei *G.* (37, 1—21) gewinnt dieses Argument „unter dem Einflusse der neuplatonischen Anschauung

Die Seele hat ihr Leben aus sich selbst, ist ihrem Wesen nach Leben[1], kann dieses also niemals verlieren, ist darum unsterblich.

Weitere Ausführungen werden nicht gegeben. Auch erscheint unter den Einwürfen keiner, der gegen dieses Argument gerichtet sein könnte.

VII. An siebenter und letzter Stelle[2] nennt Pecham den Beweis aus der Weltregierung *(providentia)* Gottes. Er gibt ihn ganz in der Ausführung, wie wir ihn bei Bonaventura finden[3].

a) Der gerechte Richter kann nicht zulassen, daß es die Bösen besser haben als die Guten. Auf Erden ist das aber vielfach der Fall. Also muß es ein jenseitiges Leben der Vergeltung geben und darum die Seele unsterblich sein[4].

b) Ferner hat die Forderung, gegebenenfalls für die Tugend in den freiwilligen Tod zu gehen, eine Forderung des Sittengesetzes, die selbst von den Philosophen als zu Recht bestehend anerkannt wird, nur dann einen Sinn, wenn es eine jenseitige Belohnung gibt, die Seele also unsterblich ist[5].

Auf Grund des Gesagten, so schließt Pecham in der *Quästion* seine Darlegungen, hätten alle Gottes- und Weltgelehrten die Unsterblichkeit der Seele angenommen. Und schon diese allgemeine Annahme sei genügender Beweis für die Wahrheit der verteidigten These[6].

Ein weiteres im *contra* genanntes Argument wird im *corpus quaestionis* nicht näher ausgeführt. Je „vornehmer" eine Substanz, desto „vornehmer" sei auch ihr Sein. Die geistige Seelensubstanz ist nun aber „vornehmer" als alle körperlichen Substanzen. Wenn es also schon ein körperliches Wesen (das *corpus caeleste*) gibt, das unvergänglich ist, dann müssen wir a fortiori der Seele eine solche Unvergänglichkeit zuschreiben[7].

---

von der kausalen Verkettung aller Wesen in der Stufenreihe des Seins und von dem alles durchdringenden belebenden Einfluß der Causa prima eine neue, großartige Gestalt". Bülow *a. a. O.* 131 (vgl. 130). Vgl. noch Wichmann *a. a. O.* 5—24; M. Schedler, *Die Philos. des Makrobius* 35. Bezüglich der Phaedon-Kenntnisse des M. A. s. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, München 1916, 38, Note 23.

[1] Vgl. *Texte* q. II B 1 (17).

[2] *Texte* 23. [3] *A. a. O.* 458 (3, 4); Lutz 69 f. [4] *G.* 3, 21—27 (111).

[5] *Texte* 23, 18 (B 8); Bonav. *a. a. O.*; *G.* 4, 8—24 (111 f.).

[6] *Texte* 23.

[7] *Texte* 17 (B 4). Vgl. Bonav. *a. a. O.* 458 (1 und besonders 2); Thomas *S. c. Gent.* lib. II, c. 79 (bezüglich der materia prima gesagt).

Überschauen wir noch einmal alle diese von Pecham vorgelegten Beweise, so werden wir an Hand der in den Noten gegebenen Parallelstellen zunächst eine weitgehende Übereinstimmung mit Bonaventura, Avicenna und Gundissalin feststellen können. Besonders an die Ausführungen des letzteren lehnt sich Pecham so enge an, daß es nicht zu gewagt erscheint, wenn man die Vermutung ausspricht, daß des Gundissalin Schriftchen *„De immortalitate animae"* ihm vorgelegen hat[1].

Freilich ein Verdienst bleibt Pecham dieser Quelle gegenüber: er hat die dort recht wahllos zusammengestellten Beweise wenigstens einigermaßen in ein System gebracht. Auch die geschichtlichen Reminiszenzen, meist Ciceros *„De senectute"* entnommen, bot ihm seine Vorlage nicht.

Daß Pecham es verstanden, die Unsterblichkeitsbeweise innerlich zu erfassen und lichtvoll, allseitig erschöpfend und überzeugend zur Darstellung zu bringen, wird keiner behaupten wollen.

Eines aber ist bei diesen Unsterblichkeitsbeweisen im Rahmen der Pechamschen Psychologie besonders auffallend: die starke Betonung der intellektuellen Seite der menschlichen Seele. Der Primat des Willens scheint mit einem Male vollständig beseitigt. Gerade die auf dem Willen (dem Glückstrieb, der Gerechtigkeit) sich aufbauenden Beweise treten merklich gegen die intellektualistischen Argumente zurück.

Der Grund dafür mag in den unserm Autor vorliegenden Quellen zu suchen sein. Jedenfalls sehen wir, daß Pecham den Gegensatz dieser intellektualistischen Argumente zu seinen eigenen Anschauungen nicht empfunden, und wir erhalten so einen neuen Beweis, daß Pecham es nicht verstanden, seine Auffassungen in ein geschlossenes System zusammenzufassen.

§ 21. Die Art des Fortlebens.

Die Beantwortung der Frage, wie man sich das Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe zu denken habe, gab den Scholastikern reiche Gelegenheit zu Kontroversen[2]. Gerade in diesen Erörterungen tritt dann oft das Abweichende in den

[1] Das gleiche wird für Joh. von Rupella und Bonaventura bewiesen von Endres, *Die Nachwirkung des Gundissalinus' „De immortalitate animae"*; in: *Phil. Jahrbuch* (Fulda), 12. Bd. (1899), 382 ff.; s. bes. 385 ff.

[2] Vgl. hierzu und zum Folgenden die *Scholien* in Bonav., *Op. omn.* IV 1001, 1007, 1013, 1047.

psychologischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen der einzelnen Lehrer besonders klar zutage.

Drei Probleme sind es vor allem, die hier bezüglich der Psychologie besonders zur Erörterung kommen:

1. Was lebt nach dem Tode fort, nur der Intellekt oder auch die sinnliche Seele?

2. Ist das selige Leben der getrennten Seele vor allem als Betätigung der Erkenntnis- oder Willenskräfte zu denken? und

3. Wie stellt sich das Verhältnis der getrennten Seele zu ihrem Leibe dar: wird sie durch seine Abwesenheit im vollen Genusse ihrer Seligkeit gestört oder nicht?

Die erste Frage wird bei Pecham, wie auch sonst meistens, in erkenntnistheoretischem Zusammenhange gestellt und von da aus behandelt. Wir betrachten sie hier jedoch lediglich nach ihrer psychologischen Seite[1].

Pecham nennt zwei verschiedene Formen der Beantwortung[2]. Wenn man mit Aristoteles annehme, daß nur der Intellekt von Gott erschaffen und dem Leibe eingegossen, die sinnliche Seele aber aus der Potenz der Materie eduziert werde, so sei man auch gezwungen zu behaupten, daß nur der Intellekt nach dem Tode fortbestehe[3], die *sensitiva* aber mit dem Leibe vergehe (d. h. in die Potenz der Materie zurücksinke), um dereinst wieder mit ihm zu erstehen. Es sei denn, man nehme im Menschen zwei sensitive Seelen an: eine, die durch Zeugung aus

[1] *Texte* q. X (88—96). Vgl. Bonav., *Sent.* IV, d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (Lutz 73 f.); Scotus, *Sent.* IV, d. 44, q. 1—3; Thomas, *Sent.* IV, d. 50, q. 1, a. 1—3; *S. theol.* I, q. 89, a. 1—3; *De verit.*, q. 19, a. 1—2; Alb. M., *De nat. et orig. an.*, tr. 2, c. 7 (Schneider 47 ff.).

[2] *Texte* q. X C (93); *Quodl. Rom.* fol. 44^{r}b: „Si de sensibus vel potentiis sensitivis loquimur, tunc distinguendum est. Si enim dicere vellet quis animam sensitivam hominis generari et solum intellectum creari et extrinsecus advenire, ut videtur sentire Philosophus, tunc dicere oportet sensus aut vires sensitivas nullatenus separari . . . Quod si ponamus animam hominis, quae creatur in se, habere potentiam sensitivam et vegetativam ex creatione, adhuc duplex est via respondendi: Quidam enim dicunt, quod quia sentire est actio coniuncti, vires sensitivae nullo modo manent in anima separata, nisi quantum ad radicem et rationem sentiendi remotam, ita, quod istae vires non sunt animae ut subiecti, sed ut principii, et ideo nulla vis organica manet in anima separata . . . Si anima secundum omnes vires creatur, omnes vires sensitivas secum trahit, utens eis extra corpus alio modo quam in corpore . . . Istarum autem opinionum eligat quilibet, quae sibi magis videtur sanctorum sensibus concordare."

[3] Aristoteles blieb diesbezüglich im Unklaren. Vgl. Zeller *a. a. O.* II 2^{3}, 602 f.

der Potenz der Materie hervorging, und eine zweite, von Gott zugleich in und mit dem Intellekte erschaffene.

Stehe man dagegen auf dem Standpunkte, daß die Seele des Menschen in ihrer Totalität aus Gottes Hand hervorgegangen sei, eine Auffassung, die auf eine Bemerkung Cassiodors zurückzugehen scheine, so sei noch wieder eine doppelte Erklärung möglich.

Die einen lehren nämlich, daß dann gleichwohl nach dem Tode des Menschen in seiner Seele die sinnlichen Vermögen nur wurzelhaft und latent *(quantum ad radicem et rationem sentiendi remotam)* fortbestehen, sich aber auf keine Weise betätigen können, da sie nach Aristoteles in Ausübung ihrer Tätigkeit an ein Organ gebunden sind.

Pecham findet an dieser von Skotus vertretenen[1] Ansicht kein rechtes Gefallen, neigt vielmehr der zweiten Auffassung zu, nach welcher der Intellekt mitsamt den sensitiven Fähigkeiten fortbesteht und sich ihrer auch im Zustande der Trennung vom Leibe bedienen kann und tatsächlich bedient, allerdings auf eine andere Weise als vor dem Tode[2].

Wie er sich das vorstellt, ob er dabei an die Vertretung der Sinnesorgane durch den *sensus communis* denkt, wie einige die Sache zu erklären versuchen[3], darüber erhalten wir keinen Aufschluß.

Was dann die zweite Frage, das Leben der getrennten Seele, betrifft, so erklärt Pecham mit seinen Ordensgenossen Bonaventura, Richard von Middleton und Skotus[4], daß die jenseitige Seligkeit den ganzen vernünftigen Menschengeist mit seiner *memoria,* dem *intellectus* und der *voluntas* erfasse, hauptsächlich jedoch im Willen sich finde.

Der *appetitus sensitivus* hat jedoch an ihr nur Teil infolge Überströmens von dem vernünftigen Willen her, nicht der Substanz nach[5].

Durch drei Gründe wird hier der Primat des Willens darzutun versucht[6]. Einmal gehe er daraus hervor, daß der Wille

---

[1] Vgl. *Oxon.* IV, d. 44, q. 2, n. 5 ff.; Montefortino VI 682 ff.

[2] Vgl. den Text in Note 2, S. 93. [3] Vgl. Bonav. *a. a. O.* 1045, opinio 2.

[4] Vgl. das *Scholion* in der Bonav.-Ausgabe IV 1007. Skotus macht allerdings eine kleine Distinktion, die jedoch im Grunde nichts ändert. Er sagt, die Lösung sei richtig „si intelligatur beatitudinem praecise et pro ultimo complemento optime essendi consistere in unica operatione, si vero pro unione vitali immediata ad obiectum beatificum, in duplici operatione intellectus et voluntatis." (*Ebd.*) [5] *Texte* q. XXIV D 4 (179). [6] *Ebd.* 248 f.

nach Augustin und Hugo auch der Hauptträger von Verdienst und Schuld ist; dann weil sein Formalobjekt der *finis ultimus,* das Gute, ist, und drittens werde er klar aus dem Begriffe der Seligkeit, die ja definiert werde als *„status omnium bonorum aggregatione perfectus"*.

Wenn trotzdem manche Väterstellen die Seligkeit vor allem in den Intellekt zu verlegen scheinen, so ist demgegenüber zu bemerken, daß das nicht falsch ist, insofern das Schauen Gottes das Fundament und die Hauptursache des seligen Genießens ist[1], oder um mit Petrus a Tarentasia zu sprechen: *originaliter* besteht wirklich die Seligkeit in einem Akte des Intellektes, *completive* aber in der Betätigung des Willens[2].

In diesem Sinne werden wir auch eine Stelle zu deuten haben, durch die Pecham auf den ersten Blick auf die Seite der „Intellektualisten" zu treten scheint[3].

Die gleichfalls oft erörterte Frage[4], ob die Seligkeit zunächst die Substanz oder aber das Vermögen erfasse, beantwortet Pecham nämlich dahin: man habe bei der Seligkeit ein Doppeltes zu unterscheiden, ein *materiale,* die *aptatio* und *praeparatio ad videndum Deum,* und das gehe zunächst auf die Substanz der Seele; und ein *formale,* die *visio Dei* selbst, und die gehe vom ewigen Lichte zunächst auf die vernünftigen Vermögen und teile sich erst durch sie der Seele selbst mit.

In Beantwortung der dritten Frage war man sich darin einig[5], daß die Seele eine extentiv geringere Seligkeit besitze, solange sie vom Leibe getrennt ist. Jedoch herrschte Meinungsverschiedenheit bezüglich der Intensität. Augustin, Bernard, Haymo und die Franziskanerschule, selbst Thomas in seiner früheren Zeit, nehmen auch einen intensiv geringeren Genuß des seligen Lebens für die Zeit vor der Auferstehung der Leiber an. Später änderte Thomas jedoch in letzterem Punkte seine Ansicht[6].

Pecham tritt hier ganz auf die Seite seiner Mitbrüder[7].

---

[1] *Ebd.* D 1 (178).

[2] *Scholion* IV 1007. Richard von Middleton formuliert gerade aus dieser zeitlichen Priorität der visio in via generationis einen Beweis für den Primat der fruitio in via perfectionis. S. *a. a. O.* 1007 (III 3).

[3] Sie findet sich im *Quodl. de nat.* fol. 31ʳb.

[4] Vgl. das *Scholion a. a. O.* 1001. [5] Vgl. das *Scholion a. a. O.* 1013.

[6] Vgl. Thomas, *Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 4, quaestiunc. 1; *Suppl.* q. 93, a. 1 mit *S. theol.* II, q. 4, a. 5 (ad 5). [7] *Texte* q. XI C (100 ff.).

Weil es der Seele wesentlich ist, Form zu sein, weil sie ohne ihre informierende Tätigkeit (in gewisser Beziehung) nur *in potentia,* nicht *in actu* ist[1], darum wird sie, solange sie in diesem Zustande verweilen muß, im vollen Besitze, oder besser gesagt im vollen Genusse ihrer Seligkeit behindert. Wohl hat sie deren ganzen *habitus,* nicht aber ihren ganzen *actus*[2]. Und das deshalb, weil sie Subjekt der Seligkeit ist nicht nur *in quantum spiritus,* sondern auch *in quantum anima*[3]. Erst wenn sie ihre Wonnen auf den Leib überströmen lassen kann, kommt ihr ganzes Glück zur vollen Geltung.

Man muß sich jedoch hüten, die Hemmung des vollen Glücksgenusses bei der getrennten Seele als einen Zustand des Schmerzes aufzufassen. Denn um von einem Schmerze reden zu können, ist ein dreifaches erfordert: die Empfindung der Verletzung, die Liebe zum Unverletztsein und das (auf Widerstand stoßende) Bestreben, den Zustand des Unverletztseins wiederzugewinnen. Das Letztere, der *conatus,* macht eigentlich den Schmerz zum wirklichen Schmerz.

Dieser *conatus* ist es aber gerade, der sich bei der getrennten Seele nicht findet. Denn die Seele hat wohl das Bewußtsein, daß ihr etwas abgeht, sie verlangt auch danach, dieses Fehlende zu besitzen, aber sie macht keine Anstrengungen, es zu erreichen[4], weil sie ja weiß, daß Gott ihr ohnehin zu seiner Zeit den Leib zurückstellen will. Und wenn das dereinst geschehen sein wird, erst dann wird ihre Freude vollkommen sein, weil sie erst dann sich ungestört nach allen ihren Anlagen und Fähigkeiten betätigen kann. Denn es werden fortan nicht nur ihre vernünftigen Kräfte oder ihre sinnlichen Fähigkeiten auf eine übernatürliche Weise, sondern alle ihre Anlagen, auch die sinnlichen Vermögen, soweit ihre Betätigung mit der jenseitigen Glorie vereinbar ist, die ihnen natürlichen Akte ausüben und sich an dem herrlichsten Objekte betätigen, das überhaupt möglich ist[5].

---

[1] *Ebd.* D 4 (103). [2] *Ebd.* C (101).
[3] *Ebd.* D 8 (103/04). [4] *Ebd.* D 6 (103).
[5] *Texte* q. XX C (163). Es wird für die einzelnen Sinne die Möglichkeit, dort in Tätigkeit zu treten, physiologisch zu begründen und klar zu machen gesucht. S. *a. a. O.* 163—165 (D 4—12). Vgl. auch hierzu das *Bonav.-Scholion a. a. O.* 1019.

Und zwar wird es eine Betätigung sein voll der schönsten Harmonie. Die Sinnlichkeit wird dem Intellekt nicht länger widerstreiten[1], und kein Vermögen, mag es sich noch so intensiv beschäftigen, wird der vollen Entfaltung des anderen im Wege stehen. Die Anschauung Gottes wird die Seele ganz in Anspruch nehmen und trotzdem den Genuß seiner Herrlichkeit in keiner Weise behindern[2].

Zusammenfassung.

Die gegebenen Ausführungen kurz zusammenfassend, dürfen wir als Ergebnis unserer Arbeit folgendes hinstellen:

Pecham ist in seinen philosophischen Darlegungen voll und ganz das, als was ihn die bisher bekannten, sehr geringen Bruchstücke seiner Schriften erkennen ließen: ein entschiedener Anhänger der älteren Franziskanerschule, ein eifriger Verfechter der „präthomistischen" Scholastik.

Nirgendwo bekämpft er den Aristoteles, im Gegenteil: neben Augustin und nach ihm wird kein Philosoph so oft zum Beweise vorgetragener Ansichten zitiert wie der Stagirite. Nirgendwo wird sich Pecham bewußt, daß zwischen aristotelischer und platonisch-neuplatonisch-augustinischer Auffassung ein Gegensatz besteht. Der von ihm angenommene aristotelische Formbegriff hindert ihn nicht, die avencebrolisch-gundissalinische Anschauung von der Zusammensetzung der menschlichen Seele aus Materie und Form, die Pluralität der substantialen Formen im Menschen, die augustinisch-stoisch-averroistischen *rationes seminales* anzunehmen; wie er auch trotz des hylemorphischen Verhältnisses von Leib und Seele zwischen beiden die platonisch-neuplatonische Gegensätzlichkeit und doch auch wieder eine gegenseitige Anziehung und Ergänzungsbedürftigkeit bestehen läßt.

Auch in der Lehre von den Seelenvermögen verbindet er, ganz wie es in seiner Schule üblich war, Aristoteles und Augustin. In den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele ist er in einem viel höheren Grade noch als Bonaventura abhängig von Gundissalins *„De immortalitate animae"*, in seiner

---

[1] *Texte a. a. O.* D 2 (163). [2] *Ebd.* D 3 (163).

eingehenden Ablehnung der Gemeinsamkeit des Intellektes tritt trotz des gemeinsamen Gegners sein Gegensatz zu Thomas aufs neue recht deutlich zutage.

Dabei sind es oft theologische Ingredienzen und theologische Motive, die in seine philosophischen Darstellungen an entscheidenden Punkten sich einmischen; so bei der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele und bei der Verteidigung der Mehrheit substantialer Formen im Menschen.

Personenverzeichnis.

Die kleinere Zahl besagt, daß die entsprechende Note auf der angeführten Seite in Frage kommt.

Abälard 73.
Aegidius Romanus 78.
Alanus ab Insulis 5[1]. 73.
Albertus Magnus 5[1]. 6. 7[3]. 8. 11[2]. 13[3]. 14. 14[10]. 25. 27. 29. 31[3]. 41. 46. 50. 50[1, 2, 4, 7]. 53, 53[4]. 54. 54[11]. 55[1]. 59. 63/64. 64[1]. 73[2]. 77[1, 2]. 78. 78[2]. 79. 81[1]. 84[3]. 85[5]. 87[1]. 93[1].
Alcher von Clairvaux 5[1]. 30. 46. 46[9].
Alcuin 5[1]. 30. 46[9]. 69[5].
Alexander von Aphrodisias 80.
Alexander von Hales 8. 14. 14[3]. 25. 65. 65[5].
Alexander Neccam 46.
Alfredus Anglicus (Sareshel) 5. 5[1]. 8. 46.
Alkmaeon 46.
Ambrosius 20. 21[4].
Anselmus 48. 48[3]. 58. 58[4]. 59. 60[9]. 65. 84[1]. 88.
Apollinarius 73[1].
Araber 49.
Aristoteles 3. 6. 6[3]. 7. 7[1]. 9. 10. 11. 16. 16[2]. 18. 20[8]. 21. 21[4]. 24. 25, 26. 27. 29. 30. 39. 42. 43. 45. 46. 49. 51. 52[1]. 53. 55. 61[9]. 62. 62[7]. 63. 66. 67. 80. 82. 84. 84[1]. 85. 86. 93. 93[3]. 94. 97.
Augustinus 7. 8. 8[3]. 9. 11[3]. 12. 13. 16. 20. 30. 36. 40. 45[1]. 40[9]. 51. 57[3]. 58. 64[5]. 65. 66. 67. 68. 69. 72. 73. 84. 85. 90. 95. 97.
Aureoli s. Petrus.
Avencebrol 12. 13. 14. 15. 17. 26. 90.
Averroes 16. 46. 56[6]. 70. 78[1]. 79. 80. 81. 82.
Averroisten 80. 81.
Avicenna 9[11]. 16[1]. 22. 30. 46. 49[4]. 50. 50[8]. 51. 51[8]. 52[2]. 53[1, 3, 4]. 54[4, 11]. 55[1]. 57[3]. 62[7]. 67. 72. 84[5]. 85. 86. 87[3]. 88. 92.

Bacon s. Roger.
Baeumker, Cl., 1. 2[3]. 4. 10[9]. 11[4]. 12[1]. 14[8]. 15[2]. 16[2, 6]. 17[1, 2]. 19[3]. 21[4]. 25[2]. 26[5]. 29[8]. 30[2, 3]. 31[1, 3]. 45[1]. 53[5]. 62. 62[7, 8]. 69[1]. 70[6]. 77. 82[5]. 90[7].
Baeumker, Fr., 48[3]. 58[4]. 59[2]. 60[9].
Bandinus 20[8].
Barach 5[2]. 7[3]. 46[10].
Bartholomaeus Anglicus 5[1].
Baumgartner 2. 2[2]. 6[2]. 9[7]. 13[4]. 19[3]. 20[8]. 21[1]. 78[1], s. auch Ueberweg.
Baur 40[4]. 44[3]. 58[4]. 59[3]. 60[8]. 61[3]. 67[6].
Beda 14.
Béla Révész 40[4].
Bernhard von Chartres 46[9].
Bernhard von Clairvaux 59. 95.
Boëthius 13. 15. 16[7]. 17. 18. 20[6]. 21[4]. 59. 62. 65.
Boëthius von Dacien 33.
Bonaventura 5. 9. 12[5, 9]. 13[5]. 14[2, 10]. 15[1, 4]. 19[1]. 20[8]. 21[5]. 22. 22[2]. 24[1]. 25. 29. 30. 30[10]. 37[3]. 41. 44. 46. 47. 50. 50[8], 51. 51[1]. 53. 53[1, 4]. 54. 54[9]. 55[6, 8]. 56. 56[3, 6]. 57. 57[3]. 58. 59. 61. 65[4, 5]. 66[3, 4, 5]. 72[5]. 77[1] 78. 84[4]. 85[3 4, 8]. 86. 87[4]. 88. 88[5]. 89. 89[5]. 90[5]. 91. 91[5, 7]. 92. 92[1, 2]. 93[1]. 94. 94[3, 4]. 97.
Borgnet s. Albertus Magnus.
Brentano 6[8]. 9[11]. 53[5].
Brewer 56[5].

Bridges 56[5].
Bülow 84[5]. 90[7].
Burley 33[1].

Cantor 33[1].
Carra de Vaux 49[4]. 51[10]. 53[1, 3, 4]. 54[4]. 84[5]. 85[6]. 87[4].
Cassiodor 7[3]. 9. 9[6]. 14. 30. 69[5]. 75. 75[4]. 94.
Chalcidius 6. 6[5]. 7[3]. 20. 20[6]. 21[4]. 41.
Chatelain s. Denifle.
Cicero 46[2]. 83. 84[1]. 88. 92.
Clapvel s. Richard.
Claudianus Mamertus 7[3]. 30.
Constantinus Africanus s. Konstantin von Karthago.
Correns 11[6]. 12[3, 5]. 15[7]. 18[1].
Costa ben Luca 7[3]. 19[3].
Cousin 1. 1[2].

Daniels 3. 3[4].
Denifle-Chatelain 17[1].
De Wulf s. Wulf.
Dikäarch 6[3].
Diogenes Laertius 46[1].
Dionysius 30[10]. 65[3].
Domanski 6[3]. 40[5].
Dominichelli 13[8]. 25[5].
Dominikus Gundisalvi 13. 15. 15[7]. 18. 26. 84[5] 90. 92. 97.
Dreiling 11[2].
Duns Skotus s. Johannes.
Durandus 55[7]. 78.

Ehrle 1. 2. 2[7]. 3. 9[2]. 24[4]. 32[5]. 33[2, 6]. 34[1, 2]. 70[4]. 78[6].
Endres 2[1]. 8[7]. 14[3]. 92[1].
Engelbrecht 30[7].
Epikureer 83.
Erasistratus 46.
Eriugena 30.
Espenberger 8[4]. 12[9]. 41[1].

Galenus 46. 46[3, 5, 7].
Gilbert de la Porrée 8. 8[5].
Grabmann 1. 1[3]. 32[5]. 33[6]. 34[4].
Gregorius Magnus 69.
Gundisalvi s. Dominikus.

Hauck s. Herzog.
Hauréau 8[5]. 33[1].
Haymo 95.
Heinrich von Gent 14. 25. 27[5]. 39[8]. 55[2]. 65[6].
Heinze s. Ueberweg.
Herophilus 46.
Herling, von 2[1]. 7[1]. 9[1]. 10[10]. 21[2]. 24[2]. 78[2].
Herveus de Nédellec (Natalis) 33[1].
Herzog-Hauck 2[1].
Hieronymus 69[6]. 73[1].
Hippokrates 46.
Höver 12[4]. 14[1]. 17[3, 5]. 75[2].
Honorius von Autun 12. 20.
Hrabanus Maurus 5[1]. 14. 20[8]. 46[9]. 69[5]. 75. 75[4].
Hugo von St. Viktor 8[4]. 12. 20. 30. 31[7]. 44. 59. 61. 70[6]. 71[2]. 73. 76. 95.

Isaak von Stella 31[7]. 32.
Isidor von Sevilla 5[1]. 46[9]. 69[5].
Israeli 30.

Jansen 12[5]. 14. 14[4]. 25[7]. 28[2]. 36[4]. 38[2]. 54[1]. 55[4]. 58[5]. 60[5]. 65[5]. 70[1]. 83[3].
Janssen 27[1, 4]. 33[6]. 34[3]. 35[2]. 36[4]. 78[3].
Jeiler 28[2].
Johannes Damascenus 46. 52[1]. 55. 57[3]. 61[9].
Johannes de Leuduno 33[1].
Johannes Duns Skotus 11[2]. 14. 17. 17[5]. 25. 36[5]. 37[1, 4]. 38[1]. 40[3]. 41[8]. 42[1]. 43[1, 2]. 44[1, 4]. 54[11]. 55[2]. 57[3]. 58[5]. 59[7]. 60. 60[1, 6, 10]. 61[1]. 65. 65[5]. 71[5]. 74. 74[1]. 77[1]. 78. 83. 93[1]. 94. 94[4].
Johannes Pecham *passim*.
Johannes von Rupella 13. 15. 25. 92[1].
Jourdain A. 1. 1[3].
Jourdain C. 1[2].
Justinus 6.

Kahl 60[10].
Katherer 35.
Keicher 56[5]. 78[9].
Kilwardby s. Robert.
Kingsford-Little-Tocco 3[5].
Konstantin von Karthago 19[3].

Krause 25[6].
Kühn 46[3].

Lautere Brüder 50[1].
Little s. Kingsford.
Loewenthal 13[3].
Luciferanus 71[3].
Lullus s. Raymundus.
Lutz 5[3]. 9[8]. 19[1]. 21[5]. 22[1]. 24[1]. 25[6]. 29[2]. 30[1]. 31[2]. 41[7]. 44[5]. 46[14]. 47[5]. 50[6, 8]. 53[2, 4, 6]. 54[3, 9]. 55[3, 7]. 57[3, 5]. 58[3]. 59[4, 5, 6]. 61[2]. 85[4, 8]. 86[3]. 87[4]. 88[2]. 89. 89[5]. 91[3]. 93[1].
Lombardus s. Petrus.

Macrobius 7[3].
Mandonnet 1. 9[2]. 17[1]. 32[5]. 33[6]. 34[3, 4]. 77. 77[4]. 78[3]. 82[5].
Mangenot s. Vacant.
Manichaeus 35. 37. 69[6].
Martigné 9[2].
Marston s. Roger.
Mastrius 24.
Matthaeus von Aquasparta 10[6].
Meiser 62[1].
Messer 68[1].
Meyer, J. B. 45[3].
Minges 60[10]. 68[4].
Montefortino 25[8]. 43[1]. 71[5]. 72[5]. 73[1]. 83[3]. 94[1].

Nemesius 6[3]. 40. 46. 61[9].
Neuplatoniker 12. 30.
Neupythagoreer 11.
Nicolaus von Cues 69[1].
Nominalisten 65[6].

Odo von Cambrai 8[4]. 12. 73[1].
Olivi s. Petrus.
Ostler 7[2, 3]. 8[2, 5]. 12[8]. 14[10]. 19[1]. 20[2, 3, 6]. 30[4, 8, 11, 12]. 31[7]. 32[1]. 41[1]. 59[1, 3]. 60[3, 9]. 61[3]. 69[5]. 70[6]. 71[2]. 73[1, 3]. 75[4, 6]. 76[1]. 86[2].

Peiper 20[6].
Peripatetiker 83.
Perikles der Lyder 10.
Petrus Aureoli 11[2]. 13[5]. 28[2].
Petrus Johannis Olivi 14. 25. 28[2]. 38. 38[2]. 53. 55[4]. 58[5]. 60[5]. 65[5]. 66[6]. 70[1, 4]. 78. 83[3].
Petrus Lombardus 8[4]. 12. 12[9]. 20[8]. 27. 41. 73. 76.
Petrus von Poitiers 8[4]. 59. 73.
Petrus von Tarentasia 14[10]. 25. 64. 78. 95.
Plato 7. 8. 11. 16[2]. 19. 30. 37[1]. 40. 46. 55. 61[9]. 83. 90. 90[7].
Platoniker 22.
Plotinus 12. 40.
Plutarch 46[1].
Porphyr 12.
Portalié 12[4].
Priscillianisten 69[6].
Pythagoras 6[3]. 46. 54. 83.
Pythagoreer 22. 24[2].

Ratramnus 78.
Raymundus Lullus 78.
Remigius von Auxerre 5[1]. 20[8].
Richard Clapvel 33[1].
Richard von Middleton 14. 33[1]. 56[6]. 65[6]. 78. 94. 95[2].
Richard von St. Viktor 73.
Robert Kilwardby 25. 34. 38.
Robert von Melun 73.
Roland 73.
Roger Bacon 13/14. 17[3, 5]. 46. 56. 56[5]. 75[2].
Roger Marston 56[5].
Rousselot 67 4.

Sadduzäer 83.
Sauter 10[4].
Sbaraglia (Sbaralea) 5[1].
Schedler 8[4]. 10[1]. 40[4]. 49[4]. 85[5]. 90[7].
Schneider 6[6]. 7[3]. 8[8]. 13[3, 7]. 14[10]. 15[1, 3]. 25[1, 3]. 29[1, 3]. 30[1]. 40[4]. 41[1, 5]. 45[2]. 46[1, 9, 10, 11, 13]. 50[1, 2, 4, 7]. 53[4, 7]. 54[2, 11]. 55[1]. 58[2]. 61[9]. 64[1]. 70[2]. 73[2]. 80[1]. 85[5]. 87[1]. 93[1].
Scotus s. Johannes.
Seeberg 2[1]. 60[10]. 68[4]. 69[2, 4]. 74[5].
Siebeck 7[7]. 19[3]. 30[1]. 40[6]. 45[1]. 46[4, 7].
Siger von Brabant 33. 82. 82[5]. 83[1].
Simon von Tournay 8. 8[5].
Simon Magus 87.
Skotus s. Johannes.

Sokrates 83.
Spettmann 3[1].
Stahr 1[3].
Steele 75[2].
Stephanus Tempier 17[1].
Stöckl 7[7]. 14[5]. 30[6].
Stoiker 10. 41. 69[6]. 83.
Storz 7[5,7]. 30[3]. 40[6]. 46[9].
Suarez 36 ff.

Tertullian 73[1].
Thomas von Aquin 12. 13[8]. 15. 24. 25. 27. 27[4]. 30. 32. 33. 33[1]. 34. 35. 36. 36[5]. 38. 39. 39[1]. 55[2]. 57[3]. 59. 61. 61[1]. 64. 67. 77. 78. 78[3]. 79. 81. 84[3,4]. 87[3]. 88[5]. 91[7]. 93[1]. 95. 95[6]. 97.
Thomas de Sutton 78[6].
Tigerstedt 41[3].
Tocco 3. 3[5].

Ueberweg-Baumgartner 77[3]. 79[2].
Ueberweg-Heintze 2.

Vacant-Mangenot 12[4].
Vansteenberghe 69[1].
Vivès 36[5].

Werner 6[4]. 8[2]. 11[2]. 12[4]. 25[8]. 28[2]. 65[6]
Wichmann 85[5]. 90[7].
Wieleitner 33[1].
Wilhelm von Auvergne 5[1]. 9. 14[10]. 21[1]. 78. 78[1].
Wilhelm von Champeaux 73.
Wilhelm von Conches 5[1]. 19[3]. 20. 20[6]. 30. 46[9]. 73.
Wilhelm de la Mare 28[1].
Wilhelm von Paris 65[6].
Wilhelm von St. Thierry 5[1]. 46[9].
Witelo 62[7,8].
Wittmann 12[5, 8, 9, 10]. 13[1, 2, 6, 7]. 14[5, 8, 10]. 15[6]. 17[3,4]. 25[4, 9, 12]. 26[6].
Wrobel 6[2]. 7[3]. 20[7].
Wulf, de 1. 3[2]. 8[1]. 9[2]. 11[3,4,5]. 17[1]. 21[4]. 24[3,4]. 25[1,11,12]. 26[4]. 32[4]. 33[4]. 36[3,4]. 37. 37[1,2,4]. 38. 38[1,2]. 67[4]. 79[1].
Wundt 1[1].

Zeller 21[3]. 40[4]. 46[8]. 51[9]. 53[5]. 93[3].
Zigliara 27[1]. 28[1].

Berichtigung.

S. 7, Note 3 ist zwischen Claudianus Mamertus das Komma zu streichen.
S. 25, Zeile 15 lies Aristoteles statt Aristoles.